

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No.

۱۵۰۱

Accession No.

۵۱۳۱۴

Author

...

اجتاز احمد

Title

نیا دلفیات

This book should be returned on or before the date last marked below.

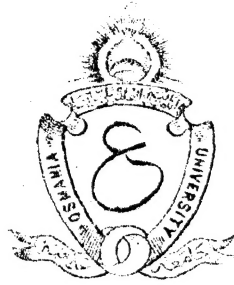
---











بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نشان

# بنیادِ نفسیات

اشاعت دوم دھریں طباعت ۱۹۳۳ء

جی، ایف، اسٹاؤٹ <sup>مصنف</sup>  
(ملو برٹش اکاڈمی)

آر، ایچ، تنھوولیس <sup>بنظر ثانی</sup>  
(لکچر نفسیات یونیورسٹی کلاسکو)

مولوی احسان احمد صاحب  
(بی۔ اے۔ (ملیک)

رکن سررشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۶۲ھ ۱۳۵۴ھ ۱۳۵۵ھ ۱۳۵۶ھ  
مطبوعہ

پیشکش کنندہ جامعہ عثمانیہ



سلسلہ سید عالم علیہ السلام

نشان

## بنیادِ نفسیات

اشاعت دوم، دسویں طباعت ۱۹۳۳ء

جی، ایف، اسٹاؤٹ <sup>مصنف</sup>  
(فلو برٹش اکاڈمی)

آر، ایچ، تھوولیس <sup>بنظر ثانی</sup>  
(لکچر نفسیات یونیورسٹی گلاسگو) <sup>مترجمہ</sup>

مولوی احسان احمد صاحب  
بی۔ اے۔ (علیگ)

رکن سرشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۶۴ھ ۱۳۵۴م ۱۹۴۵ء

مطبوعہ

دارالافتاء جامعہ عثمانیہ



## دیباچہ ترتیب جدید

افسوس ہے کہ پروفیسر اسٹاؤٹ کو کثرت کار کی بنا پر اس کتاب کی نظر ثانی کا موقع نہیں مل سکا، اور صاحب موصوف اس میں وہ اہم تبدیلیاں نہ کر سکے جو کئی برس سے ان کے پیش نظر تھیں۔ یہ کتاب اب سے چوبیس سال پہلے شائع ہوئی تھی۔ چوبیس برس کے اعتباری اور نظری کام کی بنا پر نفسیات میں جو عام ترقی ہو چکی ہے، اس کی وجہ سے نظر ثانی ضروری تھی۔ یہ کام میرے سپرد ہوا ہے۔ چونکہ یہ کام دوسرے کو انجام دینا تھا، اس لئے کل کتاب کے از سر نو لکھنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ کیونکہ یہ تو اطمینان بخش طور پر صرف پروفیسر اسٹاؤٹ ہی کر سکتے ہیں پروفیسر اسٹاؤٹ کی اصل تحریر میں ایسے مقامات پر بھی رد و بدل سے احتراز کیا گیا ہے جو علمائے نفسیات میں ہمنواز مابہ النزاع ہیں، اور جہاں مجھے پروفیسر صاحب موصوف سے اتفاق نہیں ہے۔ اس لیے میں نے کتاب کی صرف وہ فصلیں از سر نو لکھی ہیں، جہاں حال کی تحقیقات سے ان مسائل پر تازہ روشنی پڑتی ہے، جن پر پروفیسر اسٹاؤٹ نے بحث کی تھی۔ ان حصوں کو چھوڑ کر جو بڑھائے گئے ہیں یا بالکل از سر نو لکھے گئے باقی کتاب میں، میں نے بہت ہی کم رد و بدل کیا ہے۔ اس لیے کتاب کا یہ حصہ پروفیسر اسٹاؤٹ ہی کا ہے۔ مگر جدید حصے یا وہ حصے جہاں رد و بدل ہوا ہے، میرے ہیں۔ یہ حسب ذیل ہیں۔

توجہ اور جبلت کے باب (یعنی باب اور باب) کے آخر کی فصل جو دو جسمانی ضرر اور مرض دماغ کے تعلق کی شہادت پر ہے۔ پورا باب سوائے آخری فصل کے جو "ذات منظم" پر ہے۔

میں ڈاکٹر شیمپہرڈ ڈاسن کا بہت ممنون ہوں جنہوں نے میرے اضافوں اور تبدیلیوں کو پڑھا اور اپنے ناقدانہ مشوروں سے میری مدد کی۔ پروفیسر اسٹاؤٹ نے بھی اس کام میں میری بہت فراخ دلی کے ساتھ ہمت افزائی کی ہے اور جو کچھ میں نے لکھا ہے، اس پر تنقید کر کے میری مدد فرمائی ہے۔ اس موقع پر میں ان دونوں صاحبوں کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔

آر ایچ تھامس

گلاسگو



# فہرست مضامین

## بنیاد نفسیات

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۲۱	باب ۱: تصویری احیاء کے شرائط	۱	باب ۱: نفسیات کا موضوع
۱۳۷	باب ۲: تصویری عمل کا تخلیقی پہلو	۱۲	باب ۲: طریقہ اور عملیات کے ذرائع
۱۵۳	باب ۳: زبان	۲۰	باب ۳: موضوعی اعمال کی انتہائی تقسیم
۱۷۰	باب ۴: عالم اور ذات جس طرح ہے ان کا تصویری تعمیر سے علم ہوا ہے۔	۲۸	باب ۴: جسم و نفس
۱۹۳	باب ۵: جذبہ	۴۲	باب ۵: حس
۲۰۲	باب ۶: جذبہ لطیف کے ذرائع از ایکزیٹنڈر شینڈ۔	۵۳	باب ۶: توجہ
۲۲۵	باب ۷: عواطف	۶۴	باب ۷: ماسک، استلاف و اعادہ
۲۳۳	باب ۸: جبلت	۷۷	باب ۸: بچے کی تدریجی ترقی
۲۴۷	باب ۹: ارادی فیصلہ	۸۸	باب ۹: خارجی اشیاء اور ذات کا ادراک
		۱۱۰	باب ۱۰: تصور اور تمثال





# بنیادِ نفسیات

## باب

### نفسیات کا موضوع بحث

#### حلقہ بحث

لفظِ نفسیات سے اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ یہ علم کا ایسا شعبہ ہے جو نفس یا روح سے بحث کرتا ہے۔ لفظِ روح کے معنی مختلف تمدنوں اور فکر کے مختلف نظاموں میں مختلف رہے ہیں۔ اس زمانے میں معمولاً روح کو غیر جسمی شے خیال کیا جاتا ہے جیسے تجسراتِ احساسات، افکار وغیرہ ہوتے ہیں جو ارادی افعال میں جسم کو اپنے آگے کی حیثیت سے استعمال کرتی ہے، اور جس کی نسبت یہ یقین ہو سکتا ہے کہ یہ جسم کی موت کے بعد بطور خود زندہ رہے گی۔ روح کے وجود یا عدم وجود کے مسئلے پر نفسیاتی مضفیین میں اختلاف ہے۔ مگر وہ اس بارے میں متفق ہیں کہ روح کا وجود نفسیات کے لیے لازم نہیں ہے۔ تجربے میں جو کچھ آتا ہے اس کا مطالعہ اس امر کا فیصلہ کئے بغیر بھی ممکن ہے، کہ اس وجود کی اصل باہریت

کیا ہے جس سے تجربات ہوتے ہیں۔ اس لیے نفسیات روح کو فرض کئے بغیر ذہن کا مطالعہ کر سکتی ہے۔

نفسیات کی ایک نئی قسم ہے جس کی امریکا میں کرداریت کے نام سے تعلیم دی جاتی ہے۔ یہ نفسیات کے اس قدیم تصور کی سخت مخالف ہے۔ حامیان کرداریت کو اس امر سے انکار ہے کہ تجربات یعنی نفسی حالتوں یا نفسی اعمال کا حکمی مطالعہ ہو سکتا ہے۔ ان کے نزدیک نفسیات صرف کردار کے مطالعے پر مشتمل ہونی چاہئے وہ کہتے ہیں کہ کسی صورت حال کے جواب میں ایک شخص جس طرح سے عمل کرتا ہے، جب تم اس کا مطالعہ کر لیتے ہو، تو تمہیں اس کی نفسیات کا اس قدر علم ہو جاتا ہے، جو کسی باضابطہ تحقیق کا موضوع بننے کے لیے کافی ہوتا ہے۔

حامیان کرداریت کے نزدیک نفسیات و عضویات میں صرف یہ فرق ہے کہ نفسیات بحیثیت مجموعی کل جسم کے روات عمل سے بحث کرتی ہے، برخلاف اس کے عضویات کو جسم کے الگ الگ حصوں کے روات عمل سے بحث ہوتی ہے۔ جو نفسیاتی یہ کہتے ہیں کہ انسان کے ذہن میں جو کچھ ہوتا ہے، اس کا مطالعہ بھی نفسیات کے فرائض میں داخل ہے، ان کا یہ لوگ مذاق اڑاتے ہیں اور انھیں ”ذہنیہ“ کہتے ہیں۔

اس کتاب میں ہم نفسیات پر نہ تو اس حیثیت سے بحث کریں گے کہ یہ روح کا مطالعہ ہے، اور نہ اس حیثیت سے کہ یہ متحضر کردار انسانی کا مطالعہ ہے، اس میں موضوع بحث نفسی حالتیں یا اعمال اور نفسی حالتوں کے معروضات اور شرائط وقوع ہوں گے۔ ہمیں یہ دریافت کرنا ہے کہ (۱) نفسی حالت یا عمل کیا ہوتا ہے؟ (۲) یہ کہنے سے کیا مراد ہوتی ہے، کہ نفسی حالت کا ایک معروض ہوتا ہے، اور نفسیات کو اس قسم کے معروضات سے کیا تعلق ہے؟ (۳) اس کے شرائط وقوع کس نوعیت کے ہیں؟

نفسی عمل کس کو کہتے ہیں | نفسی عمل وہ عمل ہوتا ہے، جو کسی تجربہ کرنے والے کی تاریخ زندگی کا ایک جزو

ہوتا ہے۔ یہ کسی نہ کسی کے تجربے کا جزو ہوتا ہے اور حقیقتاً اس کا وجود صرف اس وقت ہوتا ہے جب اس کا علی طور پر تجربہ ہوتا ہے۔

مجھے زرد رنگ کا حس کا تجربہ ہوتا ہے۔ جب میں دوسری طرف مڑ جاتا ہوں اور کسی دوسری شے کا خیال کرتا ہوں، تو حس کا تجربہ ختم ہو جاتا ہے اور اس کا وجود بھی باقی نہیں رہتا۔ لیکن اس کے برعکس جب میں سنگترے کی طرف نہیں دیکھتا تو سنگترہ مجھ سے باقی رہتا ہے اور اس میں کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا۔ سنگترے میں ایک طبعی خاصہ ہے جو اس سے مجھے زرد رنگ کی حس ہونے کا سبب ہے اس خاصے کی بنا پر روشنی کی صرف وہ کرنیں جو طیف کے اس حصے سے متعلق ہیں جو سرخ کے ختم سے لے کر سبز کے وسط تک ہے منعکس ہوتی ہیں اور سفید روشنی کے باقی اجزاء کو اس کی سطح جذب کر لیتی ہے۔ اگر ہم اس طبعی خاصے کو سنگترے کی زردی کہیں تو سنگترے کا وصف ہونے کی حیثیت سے زردی نفسی حالت نہیں ہے۔

اب ہم دوسرے سوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ نفسی عمل کا ایک معروض

ہوتا ہے تو اس وقت ہماری کیا مراد ہوتی ہے؟

اس ذیل میں ہیں اس امر پر غور کرنا ہے کہ موضوع

نفسی حالت کا تعلق  
اپنے معروض سے

اور معروض ایسی اصطلاحیں ہیں جن کے معنی صرف ایک دوسرے کی نسبت سے ہوتے ہیں یعنی یہ اضافی حدود ہیں۔ یہ اضافیت یا رشتہ کیسا ہے۔

۳ بد قسمتی سے مروجہ استعمال میں بہت کچھ ابہام پایا جاتا ہے بعض اوقات موضوع و معروض کے تعلق کو اس بہت کے مطابق کہا جاتا ہے جو نفسی عمل اور اس کے مادی اسباب و غمراہوں کے مابین ہوتی ہے۔ غمراہی کے ارتعاشات اور ہوا کے تلاطم اور کان اور دماغ کے نتیجہ واقعات کو آواز کی حس کے مقابلے میں جو ان کے سلسلے میں پیدا ہوتی ہے، معروضی کہا جاتا ہے۔ بعض اوقات صرف ان حالات و شمراہوں کو معروضی کہا جاتا ہے جو جسم سے خارج ہوتے ہیں اور جسمانی حالات و شمراہوں کو موضوعی۔ مثلاً کان بجنا موضوعی حس کہلاتا ہے، کیونکہ اس کے مادی اسباب اس اعتبار سے موضوعی ہیں کہ یہ جو جسم کے اندر پائے جاتے ہیں

اور خارجی بیجان سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ دونوں استعمال اس بارے میں متفق ہیں، کہ موضوع و معروض کے مابین جو فرق ہے وہ علت و معلول سبب و نتیجہ یا کچھ اسی کے مماثل ہے۔ اگر یہ اصطلاحیں ایک اور مقصد کے لئے ضروری نہ ہوتیں تو اس میں کچھ حرج نہ ہوتا۔ یہ ایک ایسے تعلق کے ظاہر کرنے کے لئے ضروری ہیں جس کو کسی اور طرح سے ظاہر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ تعلق نرالا اور اساسی ہے، اور اس لئے صورتی طور پر اس کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ لیکن ہم اس کو اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں، کہ اس کے معنی کا پتہ چل جائے۔

ذیل کی فہرست پر غور کرو۔ خوش ہونا، امید کرنا، ڈرنا، خواہش کرنا، پسند کرنا، یقین کرنا، سوال کرنا، شک کرنا، پریشان ہونا، دلچسپی محسوس کرنا، سمجھنے سے قاصر رہنا، مقصد رکھنا، پسند کرنا۔ ان نفسی حالتوں میں سے ہر ایک میں اس کی فطرت اصلی کی بنا پر اپنے سے علاوہ کسی شے کا حوالہ پایا جاتا ہے۔ پسند کرنے کے معنی کسی شے کے پسند کرنے کے ہیں، سوال کرنے کے معنی کسی شے کی نسبت سوال کرنے کے ہیں، ڈر کرنے کے معنی کسی شے سے ڈر کرنے کے ہیں وغیرہ۔ پسند سوال اور ڈر موضوعی اعمال ہیں۔ جس چیز کو پسند کیا جاتا ہے، یا جس پر اعتراض کیا جاتا ہے، یا جس چیز کا ڈر ہوتا ہے وہ ان اعمال کا معروض ہے۔

موضوعی عمل اور اس کے معروض کا مقابلہ مختلف طریق پر کیا جاسکتا ہے۔ یہ اپنے زمانی علائق کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں۔ جب میں کسی آئندہ واقعے کا خیال اور اس کی خواہش کرتا ہوں، تو خیال اور خواہش کے عمل منتقل نہیں بلکہ حال ہوتے ہیں۔ اس قسم کے صورتی فرقوں کے علاوہ مادی فرق بھی ہیں۔ موضوعی اعمال میں ایک ایسی خصوصیت ہوتی ہے، جو صرف ان میں ہوتی ہے، اور ان کے معروضوں میں نہیں ہوتی۔

سوال کرنے کے عمل پر غور کرو۔ جب تم یہ دریافت کرتے ہو کہ یہ کیا ہے، یا اس کے آگے کیا ہے، تو سوال صرف تمہاری موضوعی روش کو ظاہر کرتا ہے۔

جس شے کا تم خیال کر رہے ہو، اس کی نسبت تمہارا یہ خیال نہیں ہوتا کہ اس کے اندر کوئی استفہامی خصوصیت ہے۔ سوال کرتے وقت تم یہ بات پہلے سے فرض کر لیتے ہو کہ جس حد تک تمہارے معروض کا تعلق ہے، جواب پہلے سے ملے ہے۔ امکانی صورتوں کی نسبت پس و پیش صرف تمہیں ہوتا ہے۔

یہی حال تلاش و یقین کا ہے۔ تم کم و بیش جانفشانی کے ساتھ تلاش کرتے ہو، کم و بیش شدت کے ساتھ یقین رکھتے ہو۔ تمہارے یقین کی شدت اور تلاش کی کاوش تمہاری موضوعی روش کی خصوصیت ہے نہ کہ معروض کی۔

تمام موضوعی حالتیں نفسی ہوتی ہیں، مگر نام نفسی حالتیں موضوعی نہیں ہوتیں جیسے جہاں تک موضوع و معروض کے علاقے میں آتی ہیں، ان کا تعلق موضوعی رخ سے

موضوعی حالت نفسی حالت کے  
مرادف نہیں ہے

ہوتا ہے، اور معروضی سے نہیں ہوتا۔ جب میں گھنٹی کی آواز کو سنا ہوں تو سننے کا فعل تو موضوعی ہوتا ہے، مگر آواز کی حس میرا معروض ہے۔ میں اس کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔ میں اس میں اور اس وقت کی دوسری آوازدں میں امتیاز کرتا ہوں، بلکہ شاید اس کا ان سے مقابلہ بھی کرتا ہوں۔ میں گھنٹی کو اس کی علت قرار دیتا ہوں۔ میں اس کی کیفیت، اس کی بلندی، اور اس کی مدت پر غور کرتا ہوں یا غور کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ میں اسے پسند یا ناپسند کرتا ہوں۔ توجہ کرنے، امتیاز کرنے، مقابلہ کرنے وغیرہ کے موضوعی اعمال کی نسبت سے یہ دراصل معروض ہے۔

یہی بات عموماً حسوں پر بھی صادق آتی ہے مثلاً نظر و باؤ ذائقہ اور شائبہ کی حسوں پر۔ یہ سب نفسی حالتیں ہوتی ہیں۔ حقیقی طور پر ان کا وجود صرف اس وقت ہوتا ہے جب ان کا عملاً تجربہ ہوتا ہے۔ مگر جس حد تک موضوع و معروض کے تعلق کا ان پر اطلاق ہوتا ہے، یہ معروضی ہیں نہ کہ موضوعی۔

نفسیاتی کو معروضات سے  
کس طرح سے بحث ہوتی ہے

نفسیاتی کو حسوں سے اس وجہ سے بحث ہوتی ہے، کہ یہ نفسی حالتیں ہوتی ہیں۔ لیکن

اسے خود معروضات سے بھی بحث ہوتی ہے، خواہ ان میں نفسی خصوصیت ہو یا نہ ہو۔ اس کی اصل اور مخصوص دلچسپی تو موضوع اور مروض کے تعلق کے موضوعی رخ سے ہوتی ہے۔ لیکن موضوعی حالت پر ان کے معروضات کے حوالے کے بغیر بحث نہیں ہو سکتی۔ مثلاً توجہ کا خیال کسی ایسی شے کے بغیر نہیں ہو سکتا جس پر یہ ہوتی ہے، یا توجہ کی کسی خاص صورت کا خیال اس خاص شے کے بغیر نہیں ہو سکتا جس کی طرف توجہ ہوتی ہے۔

اہم بات یہ ہے کہ نفسیات معروضات پر صرف اس تعلق کے لحاظ سے بحث کرتی ہے جو ان کا موضوعی عمل کے ساتھ ہوتا ہے۔ نفسیاتی کو دوقنی عمل کے کسی معروض سے صرف اس حد تک دلچسپی ہوتی ہے جس حد تک کوئی شخص اس کو جانتا ہے، یا جان لیتا ہے، یا جاننے کی کوشش کرتا ہے، یا بھول جاتا ہے، یا یاد رکھتا ہے، یا یاد رکھنے سے قاصر رہتا ہے، وغیرہ۔ اور معروض ارادہ سے نفسیاتی کو صرف اس حد تک دلچسپی ہوتی ہے جس حد تک کوئی شخص اس کا ارادہ کرتا ہے، یا ارادہ کرنے لگتا ہے، یا اس کے ارادے سے دست کش ہو جاتا ہے وغیرہ جس شے کا علم یا ارادہ ہوتا ہے اس سے نفسیاتی کو صرف اس وجہ سے دلچسپی ہوتی ہے کہ اسے جاننے اور ارادہ کرنے کے عملوں سے دلچسپی ہے۔

مثلاً اسے خارجی عالم کے آئین و قوانین سے براہ راست کوئی واسطہ نہیں۔ لیکن اس عمل کو واضح کرنا جس کے ذریعے سے یہ عالم انفرادی شعور کے سامنے آتا ہے، اس کا خاص کام ہے۔ اس کا مقامی علاقہ سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے لیکن یہ بتانا کہ چھوٹے بچے کو ان علاقہ کا کیونکر علم ہوتا ہے، اس کے فرض منقصبی کا جزو ہے۔ اس سے صواب و خطا کے حقیقی امتیاز کی تعریف کا مطالبہ نہیں کیا جاتا، اور نہ اس سے کسی خاص اخلاقیاتی مسئلے کے جواب کی توقع کی جاتی ہے۔ مگر نفسیاتی کی حیثیت سے یہ بتانا اس کے فرائض میں سے ہے کہ فرد اخلاقاً صواب اور اخلاقاً خطا کے مابین کیونکر امتیاز کرنے لگا۔

”موضوع“ کی ماہیت | یہ ایک پر خاں مسئلہ ہے جس سے ہم نے

اب تک گریز کی ہے۔ ہم نے موضوعی اعمال کا تو آزادی کے ساتھ ذکر کیا ہے، مگر اس موضوع کی ماہیت پر بحث نہیں کی جس کے یہ اعمال ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ توجہ کرنے سے اس شخص کا پتا چلتا ہے، جو توجہ کرتا ہے، اور خواہش کرنے سے اس شخص کا جو خواہش کرتا ہے، وغیرہ۔ حین اگرچہ موضوعی حالتیں نہیں ہیں، مگر یہ بھی ایک موضوع کی حالتیں ضرور ہوتی ہیں۔ ان کا وجود صرف اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی کے تجربے میں آئیں۔

اس "کسی نہ کسی" کی نسبت جو ان تمام نفسی حالتوں کا مالک ہوتا ہے، جو ایک ہی ذہن سے منسوب کی جاتی ہیں، نفسیاتی کو کیا کہنا ہے؟ ایک امر کے متعلق تو عام طور پر اتفاق ہے۔ جو نفسی حالتیں ایک ہی موضوع سے متعلق ہوتی ان میں باہم ایک خاص ربط ہوتا ہے جس کی وجہ سے ایک عجیب قسم کی وحدت بن جاتی ہے۔ لیکن اس سے آگے اختلاف رائے شروع ہو جاتا ہے۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ لفظ موضوع محض نفسی اعمال کے با وحدت نظام کا نام ہے، جن میں واقعی و امکانی گزشتہ موجودہ اور آئندہ ہر طرح کے نفسی اعمال داخل ہوتے ہیں۔ اس خیال کے مطابق جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خواہش کسی شخص کی خواہش ہوتی ہے، تو ہماری محض یہ مراد ہوتی ہے کہ یہ شعوری تجربات کے ایک خاص مربوط مجموعہ کا جزو ہے۔ بعض کے نزدیک موضوع با وحدت تجربہ نہیں، بلکہ بنیاد اتحاد یا اصول وحدت ہے۔ یہ ایسی شے فرض کیا جاتا ہے۔ جو اپنی مختلف حالتوں کے ذریعے سے باقی رہتی اور ان کو باہم مربوط کرتی ہے۔

نفسیاتوں کی حیثیت سے ہم ان مخالف نظریوں میں سے کسی ایک کے حق میں فیصلہ کرنے پر مجبور نہیں ہیں۔ کیونکہ نفسیاتوں کی حیثیت سے ہم کو نفسی حالتوں اور اعمال سے بحث ہے، اور اصول وحدت کا اگر وجود ہے، تو اس کا علم ہم کو صرف شعوری زندگی کی وحدت و تسلسل کے ذریعے سے ہو سکتا ہے، جس کو یہ ممکن بناتا ہے۔ ہمیں اس کا کوئی ملحدہ علم نہیں ہے، جو ہماری خاص تحقیق میں مدد کر سکے۔ شے اور اس کے اوصاف کے مسئلے میں علم طبیعی کے متعلم کی ایسی ہی حالت ہے وہ یہ

دریافت کئے بنمیر اپنا کام اچھی طرح سے چلا سکتا ہے کہ آیا مادی شے محض اپنے اوصاف کا مجموعہ ہوتی ہے، یا ایسا اصول ربط ہوتی ہے جو ان اوصاف کو یکجا کرتا ہے۔ ہمیں یہ طے کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ لفظ موضوع سے بالآخر کیا مراد ہوتا ہے، جس طرح سے طبیعیاتی کو یہ طے کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ لفظ ”شے“ سے بالآخر کیا مراد ہوتا ہے۔ ہمیں جس شے کی تحقیق کرنی ہے وہ شعور انفرادی کا وہ تسلسل ہے جو اس کی مختلف اشکال و صورت اور اس کے ارتقا کی مختلف منزلوں میں پایا جاتا ہے۔

اس تحقیق میں ایک اصول ہے جس کو کبھی نظر سے اوجھل نہ ہونے دینا چاہئے، وہ یہ ہے کہ موضوع کی وحدت اپنے معروض کی وحدت کے ساتھ لازمی ربط رکھتی ہے۔ وحدت شعور کی خاص مثالوں کی حیثیت سے ہم اس ربط کو لیتے ہیں، جو ایک خواہش اور اس کی تشفی میں، یا ایک سوال کے دریافت کرنے اور اس کا جواب پانے میں ہے۔ خواہش اور اس تشفی کے تسلسل سے اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ جو کچھ حاصل ہوا ہے، وہ اس شے کے مطابق سمجھا جاتا ہے جس کی خواہش تھی۔ اسی طرح وہ سوال جس کا جواب دیا گیا ہے، اس سوال کے مطابق ہونا چاہئے جو پوچھا گیا تھا۔ عام طور پر نفسی عمل کو ایک اور تسلسل، صرف معروض کی مسئلہ غنیت کی بنا پر سمجھا جاتا ہے۔ میں صرف اس حد تک ایک ہوں جس حد تک میری دنیا ایک ہے۔ اب ہم ان سوالوں میں سے جن سے ہم نے آغاز بحث کیا تھا، تیسرے سوال پر پہنچ گئے ہیں۔ نفسیات نفسی حالتوں کے واقع ہونے کے اسباب و شرائط کی تحقیق کرتی ہے۔

## نفسی عمل کے اسباب و شرائط

یہ اسباب و شرائط کیا ہیں؟ ایک حد تک تو یہ خود نفسی ہوتے ہیں۔ یہ خود عمل شعور کے اندر آتے ہیں۔ شعور ہی زندگی ایسی تدریجی تکمیل ہے جس میں پہلی منزلیں، بعد کی منزلوں کی



بنیاد ہوتی ہیں اور بعد کی منزلیں پہلی منزلوں کو فرما کر تھیں۔ مگر یہ داخلی ترقی خود اپنے لیے کافی نہیں ہوتی۔ اس کے لیے بہت سے امدادی اسباب و شرائط کی ضرورت ہوتی ہے، جو خود نفسی نہیں ہوتے۔ انفرادی شعور کی روانی ایک خاص جسمانی عضویہ سے نہایت ہی قریب ہی تعلق رکھتی ہے جس میں حس و حرکت کے آلات ہوتے ہیں، اور یہ ہر آن اس کے تابع رہتی ہے۔ ان جسمانی اسباب و شرائط کے بغیر نفسیاتی نفسی عمل کی باقاعدہ توجیہ نہیں کر سکتا۔ وہ ہر قدم پر نفسی یا ذہنی رجحانات کا بھی لحاظ رکھنے پر مجبور ہوتا ہے، جو موردی اور اکتسابی دونوں طرح کے ہو سکتے ہیں۔ پس کسی لمحے میں ہمیں فی الحقیقت جو تجربہ ہوتا ہے، اس کا تعین ایسے حالات سے ہوتا ہے، جو خود حقیقی تجربہ نہیں ہوتے، بلکہ سابقہ تجربات کے اثرات مابعد ہوتے ہیں۔ آج میں ایک شخص کو اس لیے پہچانتا ہوں، کہ میں اس سے کل ملا تھا، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ کل سے آج تک جو وقفہ گزرا ہے، اس دوران میں میں نے اس کا خیال نہ کیا ہو۔ اس کی وجہ صرف یہ ہو سکتی ہے، کہ میرے کل کے تجربے نے اپنے بعد ایک ایسا اثر چھوڑا ہے، جو درمیانی وقفے میں باقی رہا ہے، اور میرے موجودہ تجربے کو متعین کرتا ہے۔ یہ بقیہ اثر اکتسابی رجحان ہوتا ہے۔

معمولی بول چال میں جنہیں دوستی اور دشمنی کہا جاتا ہے، وہ بھی حقیقی نفسی عمل نہیں، بلکہ پیچیدہ قسم کے اکتسابی رجحانات ہوتے ہیں۔ دوستی میں اس قسم کے حقیقی نفسی عمل داخل ہوتے ہیں، کسی شخص کی خوشحالی پر خوش ہونا، اس کی مصیبت سے رنجیدہ ہونا، اس سے مل کر خوش ہونا، اس سے جدائی پر متاسف ہونا وغیرہ۔ لیکن یہ نفسی مائیں مستقل دوستانہ رجحان کے محض جزئی اور آبی مظاہر ہیں۔ اور رجحان دوستی حقیقی جذبے کی ان مختلف صورتوں کی پائیدار حالت ہے۔

خاص خاص اشخاص سے اس قسم کی دوستی اور دشمنی اکتسابی رجحانات کی مثالیں ہیں، جن کو مسٹر شینڈ نے "عواطف" کے نام سے

موسوم کیا ہے۔ مگر وہ رجحانات جو خلقی ہوتے ہیں اور عام طور پر کل انسانوں میں پائے جاتے ہیں ان کو عموماً جبلتیں کہا جاتا ہے۔ ایک معنی میں تو انسان کی جبلتیں اس کے عواطف کی بنیاد ہوتی ہیں۔ ایسی خاص استعدادیں جو خلقی ہوتی ہیں، مگر جن کے لحاظ سے افراد میں فرق ہوتا ہے (جیسے موزارٹ کی استعداد موسیقی) وہ بھی موروٹی ہوتی ہیں۔

رجحانات پر نفسیاتی تین طرح غور کر سکتا ہے۔ اولاً وہ ان کو اس انداز سے جانتا ہے جس کے مطابق یہ نفسی عمل کا نفعین کرنے میں عمل کرتے ہیں۔ اسی نقطہ نظر سے وہ شروع میں ان کا وجود فرض کرتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ نفسی عمل کے مستقل امکان ہوتے ہیں مگر درحقیقت انہیں اس سے زیادہ ہونا چاہئے۔ امکان محض تو کچھ بھی نہیں ہوتا۔ امکان کی بنا حقیقی وجود کی ساخت پر ہونی چاہئے۔ نفسی رجحان کس قسم کا وجود حقیقی رکھتا ہے؟ اسے بعض اوقات غیر شعوری حالت یا موضوع کا تغیر کہا جاتا ہے، اور موضوع کو ان غیر شعوری حالتوں یا تبدیلیوں کے مالک یا حامل کی حیثیت سے روح کہا جاتا ہے۔

اس کے خلاف مجھے کچھ نہیں کہنا ہے۔ ممکن ہے یہ دعویٰ اصل حقیقت سے اور بیانات کی نسبت زیادہ قریب ہو۔ مگر روح کا تصور نفسیاتی کی مدد نہیں کرتا۔ اس کے پاس اس کے متعلق واقفیت حاصل کرنے کے لئے کوئی ایسا مستقل ذریعہ نہیں ہے جو مفید ہو سکے۔ اس کے لیے تو لفظ روح درحقیقت نفسی رجحانات اور نفسی اعمال کے مجموعی نظام کا دوسرا نام ہے۔ لیکن اسے ایک اور نشان ملتا ہے جو نسبتاً زیادہ مفید ہے۔ نفسی رجحانات اور نفسی اعمال دونوں کے عصبی مادے کی حالتوں میں عضو یا قی متلازم ہوتے ہیں۔ عضو یا قی رخ پر نفسی رجحان کی داغ کے مادے میں مستقل تبدیلی سے نمایندگی ہوتی ہے۔ اسے عضو یا قی رجحان کہنا چاہئے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ

عضویاتی رجحان نفسیاتی رجحان کے بعینہ مطابق ہے۔ لیکن دونوں میں ایسا تطابق پایا جاتا ہے کہ نفسیاتی اغراض کے لحاظ سے انہیں بعینہ مطابق خیال کرنا بعض قیود و حدود کے ساتھ صحیح و جائز ہے۔



## باب (۲)

### طریقہ اور معطیات کے ذرائع

نفسیات کا طریقہ | نفسیات کا کام ہے کہ نفسی عمل کی روانی اس کی مختلف اشکال، صورتوں و منازل اور ان کے اسباب و اثرات کی نسبت ایک باقاعدہ اور مربوط بیان پیش کرے۔ اس کے لئے تشریح، تعمیم اور توجیہ کی ضرورت ہوگی۔

مرکب اور پیچیدہ عمل کی صورت میں تشریح میں تحلیل بھی شامل ہوتی ہے۔ مرکب عمل کے عناصر ترتیبی کو پہچاننا اور ان کی صورت ترکیب کو متعین کرنا ہوتا ہے۔ ایسے سادہ اجزاء سے بحث کرتے وقت، جن کی آئندہ تحلیل ممکن نہ ہو، ہمیں کم از کم ان کی ایک پہچان تو مقرر کر لینی چاہئے تاکہ ابہام نہ ہو۔ ہمیں ان کی اس طرح سے تعریف کرنی چاہئے کہ ان میں اور کسی اور شے میں خلط نہ ہو۔ میں اس سے پہلے بتا چکا ہوں کہ موضوعی عمل سے کیا مراد ہے، یہ اسی طرح کی تعریف کی مثال ہے۔

تحلیل میں بعض اوقات (۱) اور ب (۲) دو ایسی چیزوں میں امتیاز کیا جاتا ہے، جو درحقیقت ایک دوسرے سے علیحدہ ہو سکتی ہیں،

یعنی 'ب' کے بغیر ہو سکتا ہے اور 'ب' کے بغیر۔ مثلاً تاریخوں کی ایک فہرست یاد کرنی ہے، اس میں ہر علیحدہ تاریخ کے یاد کرنے کے کئی علیحدہ فعل داخل ہیں، اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر واقع ہو سکتا ہے۔ بعض اوقات 'ا' اور 'ب' کی صرف شناخت ہو سکتی مگر یہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ مثلاً لذت والہ کم کو ان کے درجہ شدت سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ یہی بات یقین کرنے اور درجہ یقین کی نسبت بھی کہی جاسکتی ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ 'ا' تو 'ب' سے علیحدہ ہو سکتا ہے، مگر 'ب' اسے علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً ممکن ہے کہ ایک دعوے کے معنی ہم سمجھتے ہوں، مگر اس پر یقین نہ کریں، مگر یہ یقین نہیں کہ ہم اس پر سمجھے بغیر یقین کر لیں۔

۱۰۔ تعمیم، ہم جو دیت اور تسلسل کی یکسانیوں کے بیان پر مشتمل ہوتی ہے۔ نفسیات میں یہ نفسی عمل کی مختلف صورتوں کے وقوع کی لازمی اور کافی یا صرف لازمی شرائط کے تعین پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس طرح سے جو شرائط متعین ہوتی ہیں، وہ کچھ تو خود نفسی زندگی کی روانی میں واقع ہوتی ہیں، اور کچھ اس سے باہر ہوتی ہیں۔

مثلاً سنگترے کا بصری ادراک کچھ تو آنکھ کی ساخت اور اس کی حرکت پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن آنکھ کی ساخت اور اس کی حرکت ہمارے جسمی نظام سے متعلق ہیں، نہ کہ شعوری زندگی سے۔ مگر سنگترے کا سنگترے کی حیثیت سے محض یعنی حسوں کی بنا پر ادراک نہیں ہو سکتا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ ادراک کرنے والے کو اس سے پہلے ایسا شعوری تجربہ ہو چکا ہو، جس میں اس نے یہی نہیں کہ سنگتروں کو صرف دیکھا ہو، بلکہ ان کو ہاتھ میں بھی لیا ہو اور چکھا اور سونگھا بھی ہو۔ اس قسم کی شرائط اپنی ماہیت کے اعتبار سے نفسی ہیں۔

بہت سی معمولی نفسیاتی تعینات ضرب الامثال میں ملتی ہیں مثلاً ”دودھ کا بلا چھا چھ کو پیو نہک بھونک کر پتائے جو گر جتے ہیں وہ برستے نہیں پہلے دن کا نوکر ہرن مارے، فلاں کو گھوڑے پر بٹھا دو تو وہ شیطان سے بھتی

لڑنے کے لئے چلا جائے گا خواہش خیال کی ماں ہے۔ گرنے سے پہلے غرور ہوتا ہے۔

توجیہ میں یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ عام اصول نسبتاً خاص سمورتوں میں کس طرح سے عمل کرتے ہیں جس کی بنا پر کیوں اور کیسے کا جواب دیا جاسکتا ہے مثلاً اور ایک مکان کے عام اصول کی بنیاد پر ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ سورج جب افق کے قریب ہوتا ہے اس وقت کیوں بڑا معلوم ہوتا ہے یا چھپے ہوئے کا غذر پر دو خطوں کا درمیانی فصل اس وقت کیوں زیادہ معلوم ہوتا ہے جب یہ مقابلہ زیادہ روشن ہوتا ہے یا جذبہ اور عاطفت کے عام قوانین سے ابتداء کر کے ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ جب محبت کی جگہ نفرت لے لیتی ہے تو نفرت اکثر اوقات اس وجہ سے زیادہ شدید ہوتی ہے کہ اس سے پہلے محبت ہوتی ہے۔ قوت توجیہ میں کسی حد تک صحیح طور پر پیشین گوئی کی قوت بھی داخل ہونی چاہئے۔ یہ قوت نفسیات میں محدود ہوتی ہے کیونکہ حیات ذہنی کے اسباب و شرائط بہت ہی عیدہ ہیں لیکن یہ مفقود نہیں ہوتی۔

مثلاً ہم یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ چھوٹے بچوں کی تعلیم میں بعض باغ اطفالی طریقوں کا ملکی استعمال بچے کے تخیل کی ترقی کو روکے گا، اور ذکاوت کی عام سطح کو پست کر دیگا۔ ہم یہ پیشین گوئی کر سکتے ہیں کہ اگر دیشیوں کا ایسے تمدن کے ساتھ سابقہ رہے جسے وہ جذبہ نہ کر سکیں، تو اس کی وجہ سے اگر بحیثیت مجموعی نہیں تو بعض امور میں ضروران میں بد اخلاقی پیدا ہو جائے گی۔ ہم یہ پیشین گوئی کر سکتے ہیں کہ ایک جسم جسے مشاہدہ کرنے والا ایک خاص فاصلے سے ایک آنکھ سے دیکھتا ہے، اگر اس کی سطح پر روشنی اور سائے کی تقسیم میں تبدیلی پیدا کی جائے تو اس کی ظاہری شکل میں بھی تبدیلی واقع ہو جائے گی۔

اس قسم کی مثالیں بہت سی ہو سکتی ہیں، لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس قسم کی پیشین گوئی میں ہمیشہ مستثنیات بھی ہوتے ہیں اور ان کی وجہ انیسے عوامل کی موجودگی ہوتی ہے جو ان عاملوں کے خلاف عمل کرتے ہیں، جن پر پیشین گوئی مبنی ہوتی ہے۔ مثلاً روشنی اور سائے کی تقسیم کے رد و بدل سے ہم یہ نہیں کر سکتے

کہ انسانی چہرہ و محب کی بجائے متعز نظر آنے لگے۔ معمولی منظر یعنی چہرے کے ابھرے ہوئے دکھائی دینے کی عادت بہت زیادہ راسخ ہوتی ہے اس لیے یہ ممکن نہیں ہے۔

معطیات کے ذرائع نفسیاتی معطیات کے ذرائع بہت سے، اور مختلف ہیں، لیکن آخر میں ان کو تین عنوانوں کے تحت لایا جاسکتا ہے۔

(۱) تامل یا وہ توجہ جو ذہن خود اپنے اعمال پر کرتا ہے، (لاک)

(۲) دوسروں کے کردار سے ان کے نفسی اعمال کا اشتباہ۔

(۳) سابقہ ذہنی ترقی کے نتائج جو ان اعمال کا پتا دیتے ہیں، جن کے

ذریعے سے یہ حاصل ہوتے ہیں۔

(۱) تامل کو بعض اوقات داخلی ادراک یا داخلی حاسہ کہا جاتا ہے لیکن

اس سلسلے میں لفظ حاسہ کا استعمال درحقیقت لغو ہے۔ جب میں ایک درخت

کا ادراک کرتا ہوں، تو درخت ایک آلہ حس یعنی آنکھ پر عمل کرتا ہے، اور اس طرح

سے رنگ کی حسوں کا باعث ہوتا ہے۔ جب یہ دیکھتا ہوں کہ میں خواہش کر رہا ہوں

یا شک کر رہا ہوں، بے صبر ہوں، یا غصے میں ہوں تو یہ اعمال کسی آلہ حس پر عمل

نہیں کرتے، یا حس کے حامل کسی شے کو پیدا نہیں کرتے لیکن اگرچہ یہ حس ادراک نہیں ہے، مگر اسے

ادراک کہنا بجا ہے۔ اجمالی طور پر ادراک کی اصل خصوصیت یہ ہے، کہ اس کا

معروض حقیقتہً موجود ہوتا ہے، اور ایسے عامل کی حیثیت سے عمل کرتا ہے جس سے

ہمارا اس معروض کا وقوف براہ راست متعین ہوتا ہے۔

مثلاً جب میں ایک درخت کا ادراک کرتا ہوں، تو خود درخت حقیقی

وجود کی حیثیت سے میرے وقوف کی تعین میں آلات حس پر عمل کر کے

حصہ لیتا ہے، اور اس طرح سے حسوں کا باعث ہوتا ہے۔ جب درخت نہیں ہوتا

اور میں اس کا صرف خیال کرتا ہوں، تو یہ صورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح سے میں

ناکامی کو محسوس کرتا ہوں، اور اپنے احساس کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، تو خود

احساس جس طرح سے یہ اس لمحے میں موجود ہے، ایسا عامل ہوتا ہے، جو اپنی

نسبت میرے نہم کو متعین کرتا ہے۔ اگر میں محض یہ خیال کروں کہ گزشتہ

زمانے میں احساس ناکامی کیسا معلوم ہوتا تھا، تو یہ صورت یہ نہ ہوگی۔  
 ادراک کے وقت جس شے کا ادراک ہوتا ہے، اس کا حقیقی وجود اور عمل  
 ہی ایسا عامل نہیں ہے، جس سے وقوف کا تعین ہوتا ہو، خواہ وہ شے جس کا  
 ادراک ہوتا ہے، مادی چیز ہو یا نفسی حالت ہو۔ جو اثر اس کو متعین کرتا ہے  
 اس کے ساتھ ساتھ تجربہ، اور موجودہ لمحے کی جہت توجہ ہمیشہ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔  
 ایک پودے کے دیکھنے سے ایک بنائاتی کو جو ادراک ہوتا ہے، وہ اس سے  
 مختلف ہوتا ہے جو ایک تین برس کے بچے کو ہو سکتا ہے۔ اگرچہ دونوں کا بالکل  
 ایک ہی طرح کی حسیں ہوں۔ احصا حسی کی تعبیر مختلف طور پر کی جاتی ہے، اور مختلف  
 خصوصیات کی جانب توجہ ہوتی ہے۔ اسی طرح سے ایک تربیت یافتہ نفسیاتی کو خود  
 اپنے غصے کا مشاہدہ کرنے سے جو ادراک ہوتا ہے، ممکن ہے، کہ وہ غیر تربیت یافتہ  
 کے اسی ادراک سے مختلف ہو۔ مادی مظاہر اور نفسی اعمال دونوں کے مشاہدے  
 میں، جو کچھ تمھیں ملتا ہے، اس کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ مشاہدے سے پہلے تم اپنے  
 ساتھ کیا لاتے ہو۔ اس کا مدار ان سوالات پر ہوتا ہے، جو پہلے سے تمہارے دل میں  
 ہوتے ہیں، اور تمھاری واضح و غیر واضح پیش بینیوں، مسلمات اثنا جات یا تعبیروں  
 پر ہوتا ہے۔ (۲) منطقی اعتبار سے علم ذات کو دوسروں کے علم کے مقابلے میں  
 ایک قسم کا تقدم حاصل ہے۔ ہم دوسروں کے ذہنی مظاہر کی ترجمانی اپنے ذہنی  
 اعمال کی تشکیل پر کر سکتے ہیں۔ لیکن جس طرح سے ان کا عمل کا نشو و نما ہوتا ہے،  
 اس سے ان دونوں قسم کے علموں کی قریب ترین متابعت ظاہر ہوتی ہے۔  
 علم ذات اور دوسروں کے علم کا نشو و نما درحقیقت ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں۔  
 زیادہ تر دوسروں کے ذہنوں میں جو کچھ ہوتا تھا ہے اس کے دریافت کرنے کی کوشش میں ہم اس طرف  
 توجہ کرتے ہیں، کہ ہمارے ذہن میں کیا ہو رہا ہے۔ داخلی مشاہدے کو اس سے قوی ترین  
 محرک اور رہنما ملتا ہے۔

اگرچہ پہلی بار دوسروں کے ذہنی اعمال کے اظہارات کی تعبیر منطقی طور پر خود  
 اپنے اعمال ذہنی سے واقفیت فرض کرتی ہے، لیکن تعبیر کی کامیابی و ناکامی اپنے  
 علم ذات کی صحت و جامعیت کے امتحان کا نہایت ہی اہم ذریعہ ہے،



تعبیر کی کامیابی و ناکامی کی جانچ اس طرح سے ہوتی ہے کہ دیکھا جاتا ہے کہ آیا اس میں ان نام متعلقہ واقعات پر احاطہ کرنے کی قوت ہے جو مشاہدے اور اعتبار سے باضابطہ اور معقول طور پر حاصل ہوئے ہیں۔ اگر ہم چھوٹے بچوں اور جانوروں کے کردار کی باقاعدہ اور مربوط توجہ کر سکیں تو یہ ہماری نفسی تخلیق کی (جو ہماری توجہ کی بنیاد ہوتی ہے) بہترین تصدیق ہوگی۔ یہ گہنا کچھ سچا نہیں ہے، کہ جب تک بچے اور حیوانات ہمارے لئے راز نہ ہفتہ ہیں، اس وقت تک پوری طرح سے ہم اپنے آپ کو نہیں سمجھتے۔

ذہنی زندگی تدریجی ترقی ہے۔ اس میں رفتہ رفتہ ہم ایسی چیزوں کا ادراک و تمثیل نصیب و ارادہ کرتے ہیں یا ایسی چیزوں کی خواہش کرتے ہیں یا ایسی چیزوں سے محبت یا نفرت کرنے لگتے ہیں جو پہلے ہمارے ادراک و تمثیل نصیب و نفرت و محبت کی معروضات نہیں۔ جس حد تک شعور کے معروضی مافیہ کا یہ تدریجی نشو و نما، نفسی اعمال پر مبنی ہے جو عام قوانین کے مطابق یا باضابطہ طور پر ہوتے ہیں، نفسیاتی کا فرض ہے کہ ان کی تحقیق کر کے فرض کر دے ہمارے پاس ایک شخص کے خطوط میں، جنہیں اس نے چھ برس کی عمر سے لکھنا شروع کیا تھا، اور ہفتہ وار بیس برس کی عمر تک لکھنا رہا تھا۔ یہ تو ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ ان خطوط میں، اس کے ذہنی اعمال کا کوئی بیان تو نہ ہوگا۔ فرض کر دو کہ ان میں زیادہ تر ان چیزوں کا ذکر ہے جنہیں اس نے دیکھا یا سنا ہے، یا جنہیں وہ کرنا یا لینا چاہتا ہے، اور جو کچھ اس کے گرد و پیش ہوتا ہے، اس پر اس نے اظہار رائے کیا ہے یعنی اسے پسند یا نا پسند کیا ہے۔ نفسیاتی میلان کے ساتھ جو شخص ان کا مطالعہ کرے گا وہ فطرتاً اس ترقی کی نسبت جس کا ان سے اظہار ہوتا ہے، ایک مربوط نظریہ قائم کرنے کی کوشش کرے گا۔ ممکن ہے یہ محض سو انجی ہو۔ ممکن ہے کہ یہ اس خاص فرد کی ذہنی تاریخ کا کم و بیش باقاعدہ بیان ہو۔ لیکن خطوط کے پڑھنے والا تعمیم کی بھی کوشش کر سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس کے سامنے جو خاص صورت ہے، اس سے وہ ذہنی نشو و نما کی ایسی صورتیں یا اصول دریافت کرے جو اس خاص صورت کے علاوہ بھی صحیح ثابت ہوں۔ جس حد تک وہ اس طرح سے تعمیم کرتا ہے، نفسیات کے علاقے میں داخل ہو جاتا ہے۔

یہ مثال ایک فرد واحد کی ذہنی ترقی کے دور سے ماخوذ ہے۔ لیکن نفسیات کے لیے اہم ترین معطیات ایسے ذہنی اعمال کے نتائج ہوتے ہیں جو پورے معاشرے اور بعض صورتوں میں تمام تندرست انسانوں میں عام ہوتے ہیں۔

مثلاً گرد و پیش کی مادی اشیاء اور اعمال کی بنیاد کا احضار اپنی بعض عام خصوصیات کے اعتبار سے سب انسانوں کے لیے ایک ہی ہوتا ہے۔ مشہور منطقی سگوارٹ کہتے ہیں کہ ”ہم سب ایک ہی طرح کی اشیاء کو ایک ہی مکان اور ایک ہی طرح کے اضافات مکانی کے ساتھ سمجھتے اور پہچانتے ہیں، اور جس طرح سے ہم اپنے تجربات کو زمانے کے ساتھ ربط دیتے ہیں، اس میں بھی ہم سب متفق ہوتے ہیں اور ایک ہی طرح کی مشابہتوں اور فرقوں کو پہچانتے ہیں“ ہم جانتے ہیں کہ یہ عالم جو تمام صحیح و تندرست بالغوں کی مشترکہ ملک ہے، چھوٹے بچے کے شعور کے لیے موجود نہیں ہوتا۔ چھوٹے بچے کا اضافات مکانی کا فہم بہت ہی مبہم ہوتا ہے اور اضافات زمانی کا فہم اس سے بھی زیادہ مبہم اسے عالم کا ایسا فہم جس میں زمان و مکان کی ترتیب ہو جیسے عالم کا ہم کو توقف ہوتا ہے، نفسی اعمال کے طویل اور حیدر سلاسل کے نتیجے کی حیثیت سے ماہل ہونا ہے، اور اس وجہ سے یہ ایک نفسیاتی مسئلہ ہے۔ لیکن نتیجے کا وجود اور اس کی ماہیت اور یہ واقعہ کہ اب ہم سب ایسے عالم کو سمجھتے ہیں، ماہیت ہی اہم معطیہ ہے جس سے نفسیاتی اپنی جستجو کا آغاز کرتا ہے، اور جس تک اسے اس عمل کی ماہیت کی نسبت جس سے یہ نتیجہ حاصل ہوا ہے، اپنے مفروضوں کی جانچ پر تال کے لئے بار بار لوٹنا پڑے گا۔

یہ بات تو ماننی پڑتی ہے کہ نفسیات کے تصورات امتزاعات ہیں، جو اپنی سادگی کی بنا پر حقیقی تجربہ کی پیچیدگی سے بٹے ہوئے ہوتے ہیں۔ ہر علم کی طرح سے نفسیات کو اپنے مسائل کو سادہ بنا کر پڑتا ہے۔ یہ مقرون یا حقیقی کی پوری پیچیدگیوں کو اسی طرح اپنے معطیات کے طور پر اختیار نہیں کر سکتی، جس طرح مکانیات طبیعیات یا عضویات میں نہیں ہو سکتا۔ لیکن اسے اس بلکہ میں حسیہ اغنیاء کرنی پڑتی ہے، کہ ہمیں اس کے امتزاعات سے ضرورت سے زیادہ مستقل حقیقت منسوب نہ ہو جائے۔ ایک اعتبار سے تو پیچیدہ و مرکب تجربہ کی تحلیل سے اس کی مخصوص نوعیت برباد ہو جاتی ہے،

کیونکہ تجربہ اپنے اجزاء کا مجموعہ محض نہیں ہوتا۔ ہم ایک نغمے کی اس طرح تحلیل کر سکتے ہیں، کہ یہ ایک خاص اشتداد کے سروں کا زمانی تسلسل ہوتا ہے، جن کے درمیان بعض زمانی وقفے ہوتے ہیں۔ لیکن سروں اور ان کے درمیانی وقفوں کی فہرست بنالینے کے بعد ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے صرف نغمے کے حسی عناصر کو بیان کیا ہے، اور خود نغمے کو بیان نہیں کیا۔

۲۵ اختلافیہ کا تصور ایک تجرید یا انتزاع تھا، جو بہت سی اعراض کے لئے مفید تھا۔ لیکن جب انہوں نے فکر کو محض تصورات کے تسلسل سے ظاہر کرنے کی کوشش کی، تو وہ اس کی مجر و نوعیت کو بھول گئے۔ جب ولیم جمیس اور بعد کے نفسیاتوں نے عملی فکر کو مسلسل حرکت کے طور پر بیان کیا، جس میں تصور یا تمثال صرف نسبت ہی مستقل عنصر ہوتا ہے، تو نفسیاتی حقیقت کی طرف واپسی عمل میں آئی۔ تجرید نفسیات میں جائز تو ہے، مگر اسے حقیقی تجربے کی پیچیدگیوں کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے، اور نہ اس امر کو بھولنا چاہئے کہ بیان زیادہ سے زیادہ اس پیچیدگی کے مطابق ہونا چاہئے۔



## باب ۳

### موضوعی اعمال کی انتہائی تقسیم

اس باب کا مقصد یہ ہے کہ موضوعی عمل کی سب سے عام اور سب سے انتہائی صورتوں میں امتیاز کیا جائے۔ سوال یہ ہے کہ ایک شے کا شعور ہونے کی کون کونسی بالکل الگ الگ صورتیں ہو سکتی ہیں؟ اس کا عام طور پر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ایسی تین صورتیں ہیں۔ وقوف، احساس، طلب۔  
وقوف کے ذیل میں ایک شے کا محض شعور کے سامنے آنا بھی داخل ہے اور اس کے علاوہ سوال یقیناً انکار شک وغیرہ کی حالتیں ہیں۔  
حالت احساس کے ذیل میں ایک شے سے خوشگوار یا غیر خوشگوار طور پر متاثر ہونا یا اس کے متعلق کسی جذبہ کا محسوس کرنا داخل ہے مثلاً غصہ، تعجب یا خوف۔  
طلب کے ذیل میں ہر قسم کی محسوس اشتهاء کو خوش ہر طرح کی آرزو چاہ ہرک خواہش و ارادہ داخل ہیں۔

کانٹ کے زمانے سے یہ تقسیم گونہ رائج تھی۔ اس سے پہلے حالت احساسی کو متعدد قسم نہیں بنایا گیا تھا، اور صرف دو اصلی عمل مانے جاتے تھے، یعنی وقوف و طلب یا علم و ارادہ۔ کچھ عرصے سے قدیم تقسیم دو گانہ کی طرف لوٹنے کا رجحان

پھر پیدا ہو رہا ہے جس کی بنا پر احساس و طلب ایک ہی قسم قرار پائیں گے۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے بہت زیادہ مشابہ ہیں اور ان میں سے کوئی بھی وقوف سے اس قدر مشابہت نہیں رکھتا۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ایک شے کے محض خیال اور اس کی حقیقت کے اقرار یا انکار میں اساسی فرق ہے۔ احساس و وقوف کے مابین یہی فرق ہے۔ بہترین تجویز یہ ہے کہ جامع ترین دو گونہ تقسیم کو اختیار کر لیا جائے یہ وقوف اور دلچسپی کی تقسیم ہے۔ وقوف کو سادہ فہم اور تصدیق میں پھر تقسیم کیا جاسکتا ہے اور دلچسپی کی طلب اور حالت احساسی میں کر تقسیم ہو سکتی ہے۔

۱۶

دلچسپی

وقوف

تصدیق فہم سادہ طلب حالت احساسی  
فہم سادہ اور تصدیق۔ پہلے ہمیں فہم سادہ اور تصدیق کے فرق پر غور کرنا چاہئے۔ ایک قیضے کے منہی سمجھنے، اور اس کا یقین کرنے، اس سے انکار کرنے، اس پر شک و اعتراض کرنے میں فرق ہے۔ کسی شے کا خیال کرنا اور اس کے وجود کی نسبت اقرار یا انکار کرنا، دو علیحدہ باتیں ہیں۔

یہ امتیاز محض صوری ہی نہیں ہے۔ فہم سادہ اور تصدیق میں معمولی سا فرق نہیں ہے۔ یہ اس سے جزوی اور اضافی طور پر ملحدہ بھی ہو سکتا ہے۔ "جزوی اور اضافی طور پر" کے لفظوں پر غور کر لینا ضروری ہے۔ میری یہ مراد نہیں ہے کہ کسی لمحے کی مجموعی موضوعی حالت صرف فہم سادہ ہو سکتی ہے، بلا اس کے کہ اس میں تصدیق کی کوئی آمیزش ہو۔ دوسری طرف یہ بھی ظاہر ہے کہ فہم سادہ کے بغیر کوئی تصدیق نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ فہم سادہ کے بغیر تصدیق کے معنی تو یہ ہوں گے، کہ تصدیق تو کی جاتی ہے مگر تصدیق کرنے کے لئے کوئی شے نہیں ہے۔

اب میں فہم سادہ اور تصدیق کے ایک دوسرے سے جزداء اور اضافی طور پر علیحدہ ہونے کی مثالیں دیتا ہوں۔

۱۔ یہ امتیاز منطق کی تمام کتابوں میں ملتا ہے، مگر یہ نفسیاتی نقطہ نظر سے نہیں کیا جاتا۔

یہ ممکن ہے کہ مجھے ایک شے سے دلچسپی ہو، بلا لحاظ اس کے کہ اس کا حقیقی وجود ہے یا نہیں ہے مثلاً محض یہ خیال ایک ادکار پر ناگوار اثر ڈال سکتا ہے کہ کہیں اس پر آدم اوزیں نہ کسی جائیں۔ اور مضحکہ خیز صورت حال کے محض خیال سے سنسی آ سکتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص ایک تصویر کے حسن کو دیکھ کر فرے لے رہا ہے۔ اُسے یہ علم ہے کہ تصویر درحقیقت موجود ہے، اور اس حد تک اس کی ذہنی حالت تصدیق یا یقین کی ہے۔ لیکن یہ غیر مدون تصدیق شعور کے پائیں میں ہے، اس کو اس شخص کے مزے لینے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسے تصویر کے حقیقی وجود سے دلچسپی نہیں، بلکہ اس کے محض احضار سے ہے۔ اگر یہ گرنے لگے، اور وہ ہاتھ پھیلا کر اسے گرنے سے بچانا چاہے تو دلچسپی میں تغیر ہوتا ہے اور یہ فہم سادہ سے حقیقی وجود کی جانب مائل ہو جاتی ہے۔ روش میں ایسی ہی تبدیلی اس وقت ہوتی ہے جب وہ تصویر کی نسبت خالص جمالیاتی تفکر سے اس کی خریداری کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔

مخیلہ کی جولانی، مثلاً خیالی پلاؤ پکانے میں ہم اس بات کی کوشش نہیں کرتے کہ ہمارے خیالات حقیقت کے مطابق رہیں۔ اس قسم کی قیود کو بالائے طاق رکھ کر ہم معروض شعور کو جس شکل میں چاہیں ڈھالتے ہیں۔ جس حد تک ہمیں یہ آزاد می حاصل ہوتی ہے (اور یہ آزادی کامل طور پر تو کبھی حاصل نہیں ہوتی) معروض فہم سادہ کا معروض ہوتا ہے، اور یقین انکار اعماض یا شک کا معروض نہیں ہوتا۔ جس حد تک محض تخیلی حالت باقی رہتی ہے، ہم اس کی حقیقت کا نہ تو اقرار کرتے ہیں نہ انکار کرتے ہیں اور نہ اس کی نسبت شک کرتے ہیں۔ اس قسم کے سوالات سے ہم صرف پرہیز کرتے ہیں۔

بولنے پڑھنے، لکھنے اور خاموشی کے ساتھ سوچنے سے اس سے مختلف قسم کی مثال اخذ کی جا سکتی ہے۔ الفاظ تجھسی ہوئی یا لکھی ہوئی علامات کی حیثیت سے یا با معنی آوازوں کی حیثیت سے کسی نہ کسی طرح سے ہمارے شعور کے سامنے ہوتے ہیں۔ لیکن معمولاً ہم ان کے متعلق تصدیق قائم نہیں کیا کرتے۔ جس حد تک ہم تصدیق کرتے یا حکم لگاتے ہیں، ہمارا حکم الفاظ کے معنی کی نسبت ہوتا ہے۔ با معنی آوازوں، یا لکھی یا چھپی ہوئی علامتوں کی حیثیت سے الفاظ زیادہ تر محض فہم سادہ کے معروض ہوتے ہیں۔

## طلب اور حالت احاسی

### طلب

شعور طلبی کی خاص نوعیت (یعنی ہر کئے، آرزو کرنے خواہش کرنے ارادہ کرنے وغیرہ) کی یہ علامت ہے کہ اس کا اپنی تشفی یا تکمیل سے خاص تعلق ہوتا ہے، مثلاً بھوک کھانے سے دور ہو جاتی ہے، استعجاب سوالوں کا جواب مل جانے کے بعد رفع ہو جاتا ہے۔ طلب اور طریقوں سے بھی عارضی یا مستقل طور پر دور ہو سکتی ہے۔ مثلاً دوسری دلچسپیاں اس کی جگہ لے سکتی ہیں یا یہ مکان کی بنا پر فنا ہو سکتی ہے، کیونکہ اسے مسلسل ناکامی ہوتی رہی ہے۔ مگر خود اس کی فطرت اصلی جس قسم کے انجام و اختتام کی طالب ہوتی ہے، وہ صرف اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب اس کا اختتام خود اس کی تکمیل یا تشفی پر ہوتا ہے۔ اپنی تشفی کے بعد یہ اسی طرح سے مٹ جاتی ہے، جس طرح سے کہ ایک سوال اپنے جواب کے بعد مٹ جاتا ہے، جس طرح سے ایک سوال اپنے جواب کے بعد سوال باقی نہیں رہتا اسی طرح سے جواب کے جاننے کی خواہش جب اور جس حد تک جواب کا علم ہو جاتا ہے، خواہش باقی نہیں رہتی۔ طلب اور اس کی تشفی شعور کے ایک ہی لمحہ میں نہیں ہو سکتے۔ ورنہ طلب شروع ہی سے تشفی میں ضم ہو کر زائل ہو جائے گی، اور اس کا احساس ہی نہ ہوگا۔ اس کے محسوس ہونے کے لیے یہ ضروری ہے، کہ تشفی کامل میں کم از کم جزواً تو تاخیر ہو۔ یہ دو طرح سے ممکن ہے۔

اول تو تشفی رفتہ رفتہ ہو سکتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمیں تھوڑی تھوڑی کر کے سیری حاصل ہو رہی ہے، مگر ہر نوبت پر ایک حد تک بغیر سیر بھی رہتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہمیں بہت شدت کے ساتھ بھوک لگی ہے، اور کھانا کھانے کے لئے بیٹھتے ہیں، کھانا کھاتے وقت بھوک بتدریج رفع ہوتی ہے مگر محسوس یہ اب بھی ہوتی رہتی ہے اگرچہ اتنی شدت کے ساتھ محسوس نہیں ہوتی، یہاں تک کہ یہ بالکل رفع ہو جاتی ہے۔

اور سیری حاصل ہو جاتی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ہم جزو اگر سنہ ہی نہ ہوں، بلکہ کامل سیری کے جانب براہ بھی نہ رہے ہوں۔ ہمیں ایسی حالت میں غذا کی شدید اشتہا محسوس ہو سکتی ہے، جب غذا نہ مل سکتی ہو۔ ہم کسی ایسی شے کے آرزو مند ہو سکتے ہیں، جو بالکل بستر سے باہر ہو مثلاً گزشتہ زمانے میں جس کام کو ہم کر چکے ہوں، اسے ان کیا کر دینا۔

ہماری فطرت کا طلبی رخ فعلی ہے۔ طلبی شعور کے اصلی میدان کے پائے تکمیل تک پہنچنے کی بنا پر جو کچھ واقع ہوتا ہے یا واقع ہونے سے قاصر رہتا ہے، اسے کسی مدت تک ہماری فعلیت کا نتیجہ کہا جاتا ہے۔ کامیاب فعلیت شعوری کوشش یا شعوری مقصد کی تکمیل ہوتی ہے۔

طلب کی تشفی اور طلب کے معروض میں امتیاز کرنا ضروری ہے۔ شعور طلب کا معروض تشفی کی وہ شرائط ہوتی ہیں، جو موضوع کو ان کے حقیقی وقوع سے پہلے معلوم ہوتی ہیں۔ شرائط تشفی کا یہ خیال پیشین مختلف مدارج میں جزوی اور غیر معین ہو سکتا ہے۔ اس کے صحیح یا پر فریب ہونے کے مختلف مدارج ہو سکتے ہیں۔ اگر اس بات کا پہلے کوئی خیال نہ ہو کہ ہم کیا چاہتے ہیں، تو صحیح معنی طلب نہ ہوگی، بلکہ زیادہ سے زیادہ کسی نہ کسی قسم کی بے چینی ہوگی۔ مگر یہ خیال نہایت ہی مبہم ہو سکتا ہے۔ کسی نہ کسی پتے کا ہونا ضروری ہے، اگرچہ یہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو۔ تاکہ ہمارا کوشش کرنے والا شعور بالکل کور اور رہنمائی سے محروم نہ ہو۔

فرض کرو کہ ہم کسی شے کی نسبت کچھ ماننا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں اگر ہم کسی خاص سوال سے ابتدا کرتے ہیں، تو ایک خاص جواب کی امید بھی کرتے ہیں۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ پہلے سے ہم نہیں جانتے کہ وہ جواب کیا ہوگا۔ اگر جواب کا ہمیں پہلے سے علم ہو، تو ہم سنجیدگی کے ساتھ سوال ہی نہیں کر سکتے۔ اس حد تک جو کچھ ہم جانتے ہیں، اس کا ہمیں مبہم سا احساس ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں رسمی سوال بھی نہیں ہوتا۔ لاطمی یا پریشانی کا ایک مبہم سا احساس ہوتا ہے، جسے واضح طور پر بیان کرنا مشکل ہوتا ہے، ہم حیران ہوتے ہیں، لیکن یہ پتلا نہیں چلتا، کہ دشواری کہاں پر ہے۔ ایسا اکثر ان صورتوں میں ہوتا ہے، جب سوال غلط ہوتا ہے، اور اس کا جو جواب



ملتا ہے وہ کم و بیش غیر متعلق ہوتا ہے۔

یافرض کرو کہ ایک تاجر اپنی کاروباری زندگی سے غیر مطمئن ہے اور کون و فرصت کی زندگی کا شغنی ہوتا ہے۔ لیکن جب اسے یہ حاصل ہو جاتی ہے، تو اسے بتا دیتا ہے کہ درحقیقت مجھے اس کی خواہش نہ تھی۔ اس سے تشفی نہیں ہوئی۔ پہلا خیال کچھ نہ تو مبہم اور سمجھ پر فریب تھا۔ عمل حصول میں بڑی حد تک تو ہمیں وہ چنر مل جاتی ہے، جو ہم چاہتے ہیں لیکن کبھی کبھی ہمیں یہ بتا دیتا ہے کہ جس خبر کی خواہش ہم نے فرض کر رکھی تھی، درحقیقت ہمیں وہ نہ تھی۔ تشفی کی سرکوشش میں طلبی عمل کو آزمائش و ناکامی سے سابقہ پڑتا ہے، اور یہ رفتہ رفتہ بہتر واقف اور زیادہ کامیاب آزمائشوں تک پہنچتا ہے۔

معروض طلب کا ہم ہمیشہ حقیقی صورت حال میں تبدیلی کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ حقیقی صورت حال کو تغیر پذیر سمجھا جاتا ہے۔ تبدیلی کا خیال یا تو صورت حال کی کسی پہلے سے موجود خصوصیت کے رفع ہو جانے کی حیثیت سے کیا جاتا ہے، یا کسی خصوصیت کے اضافے کی حیثیت سے، جو ابھی تک موجود نہیں ہے۔ جب اصل زور کسی موجود شے کے وقیعہ پر ہوتا ہے، تو طلب کو نفرت کہتے ہیں۔ کراہت نفرت ناپسندیدگی افسوس مخالفت وغیرہ شعور ساعی کی سلبی جہت ہیں۔ جب اصل زور ایسی شے کے لانے کے لئے ہوتا ہے، جو پہلے سے موجود نہیں ہوتی، تو طلب کو اشتہا کہتے ہیں۔ خواہش آرزو تمنا وغیرہ اس کی خاص صورتیں ہیں۔

طلبی شعور کے مجموعی معروض میں دو حصے ہوتے ہیں (۱) جو شے غائب معلوم ہوتی ہے، (۲) جو شے وسیلہ معلوم ہوتی ہے۔ ہم حصول غایت کی خواہش یا ان کا ارادہ خود اس کی خاطر کرتے ہیں، مگر وسائل کی خواہش یا ان کا ارادہ اس لئے کرتے ہیں، کہ ان کے بغیر غایت کا حصول ناممکن ہے۔ وسائل بجائے خود کتنے ہی کمزور کیوں نہیں، مگر جس حد تک غایت کے لیے ضروری ہوتے ہیں، یہ معروض طلب کا جزو ہوتے ہیں۔ یہ معروض اس وقت تک نسبتاً مبہم اور نامکمل رہتا ہے، جب تک وسائل معین نہیں ہوتے۔ یہ بات پوری طرح سے ہم اسی وقت جانتے ہیں کہ ہمیں کس شے کی خواہش ہے۔ جب ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ اسے کس طرح سے حاصل کر سکتے ہیں، یا صاف طور پر یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ حاصل نہیں ہو سکتی۔

روش احساسی کی تمام مختلف صورتیں طلب کے ساتھ نہایت گہرا تعلق رکھتی ہیں  
ہم میں قسم کی صورتوں میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

پہلی قسم کے تحت روش احساسی کی تمام وہ حالتیں آتی ہیں جو ایک پہلے سے  
موجود طلب کی سوانح حیات کے اہم واقعات کی کثیت سے عالم وجود میں آتی ہیں۔  
اس ذیل میں انکامی اور شکست کی تمام نکالیف اور کامیابی و کامرانی کی تمام لذتیں آتی  
ہیں۔ اور ان کے ساتھ غصہ، خوف، امید، مایوسی، فخر، کامیابی وغیرہ کے متلازم مخصوص  
جذبات بھی ہوتے ہیں۔ یہ احساسات طلبی میلانات کی کثیف یا عدم کثیف تائید یا مخالفت  
کے لحاظ سے مختلف طور پر اور مختلف شدتوں کے ساتھ ہوتے ہیں۔ ایسی مثالوں میں  
یہ ظاہر ہے کہ طلب اور احساسی روش میں امتیاز ہو سکتا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ  
ان کا اختلاوا بھی اس قدر گہرا ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی معلوم ہوتی ہیں۔

دوسری صورت میں احساسی روش اور طلب ایک ساتھ ہی ظاہر ہوتی ہیں۔  
اس وجہ سے ہم ان میں سے کسی ایک سے تقدیم منسوب نہیں کر سکتے۔ ڈاڑھ کے  
درمیان ناگوار ہی کا شعور اور نفرت ایک ساتھ ہوتے ہیں۔ ان میں امتیاز کرنا بالکل  
بال کی کھال نکالنے کے مرادف معلوم ہوتا ہے۔ فہم عام ایسا نہیں کرتا۔ جب تک  
سکون حاصل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی جاتی، اسے طلب کی موجودگی کے ماننے  
کا کوئی موقع نہیں ملتا۔ لیکن صحیح معنی میں نفرت کی طلبی روش شروع سے موجود ہوتی ہے،  
اور سکون حاصل کرنے کی کوشش اسی کا نشوونما ہوتی ہے۔

تیسری قسم میں احساسی روش بطور خود موجود ہوتی ہے اور اس میں شور طلب  
کی کوئی نمایاں آمیزش نہیں ہوتی۔ فرض کرو گرمی کا دن ہے، اور ہم ندی کے کنارے  
لیٹے ہوئے مناظر آوازوں اور خوشبوؤں کا لطف اٹھا رہے ہیں۔ یہاں پر بلاشبہ اپنے آپ  
اور اپنے ماحول کا ایک خوشگوار احساس تو یقیناً موجود ہے۔ لیکن کسی لمحہ میں طلب کا  
پتہ چلانا ممکن ہے کہ دشواری نہیں بلکہ ناممکن ہو۔ ہماری حالت بالکل غیر فعلی معلوم  
ہوتی ہے۔ لیکن ایسے تجربات میں طلبی روش مناظر کے پیچھے بس گویا دیکھی ہی رہتی ہے۔  
اور اگر سیر ہونے سے پہلے لذت بخش حالات میں کسی طرح سے خلل واقع ہو یا ان کا  
سلسلہ منقطع ہو جائے تو یہ نمایاں ہونے کے لئے بالکل تیار رہتی ہے۔ مثلاً اگر دھوپ

تکلیف دہ حد تک تیز ہو جائے، یا کمبیاں پریشان کرنے لگیں، یا کوئی شخص ہمارے اس لطف میں خلل انداز ہونے کی کوشش کرے۔

اس صورت میں لذت بخش حالت کے باقی رہتے ہوئے طلب کے ظاہر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ یہ خود اپنی تشفی میں ضمیمہ ہوتی رہتی ہے۔ بالقوہ طلب تو ہر آن رہتی ہے، اور اسی کی نسبت سے روش احساس کو صحیح معنی میں دلچسپ کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ لفظ دلچسپی میں ہمیشہ ایسی تشفی کا حوالہ ہوتا ہے، جو ابھی پوری طرح سے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اس قسم کی مثالوں میں تشفی ایسی ہوتی ہے، جس میں بالقوہ طلب بھی ختم ہو جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر مراد سیر می سے ہوتی ہے، یعنی عمل کی وہ نوبت جس میں لذت بخش حالت کا جاری رہنا، باعث لذت نہ ہوگا بلکہ اس سے طبیعت اکتا جائے گی۔ اس نقطے پر ہمارا توقف اور دلچسپی کے تعلق پر بحث کرنا بیجا نہ ہوگا۔ مگر میں نے اس بحث کو توجہ کے باب کے لئے اٹھا رکھا ہے۔ اس موضوع پر بحث کرنے سے پہلے جسم و نفس کے تعلق اور حس پر بحث کر لینا مناسب ہے۔ یہ اگلے دو بابوں کا موضوع ہیں۔

## باب (۴) جسم و نفس

۲۳

### جسم و نفس کے رابطہ کی عام نوعیت

معمولی تجربے کے بہت سے معروف واقعات سے قطعی طور پر اس امر کا پتا چلتا ہے کہ جسمی و نفسی عمل میں کامل متابقت ہے۔ جب میری جلد سے آگ کا شعلہ مس کرتا ہے، تو میں ایک خاص قسم کی تکلیف و حس محسوس کرتا ہوں۔ جب اپنی انگلی کو حرکت دینے کا ارادہ کرتا ہوں تو میری انگلی حرکت کرتی ہے۔ ذہنی پریشانی سے درد سر پیدا ہو سکتا ہے، اور ممکن ہے کہ میں درد سر کی وجہ سے ذہنی محنت نہ کر سکوں۔ حکمت شہادت کے حلقے کو ایسے واقعات تک وسعت دیتی ہے جو فہم عام کی وسعت رس سے باہر ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ ان جسمانی اعمال میں جو انسان کی شعوری زندگی سے براہ راست تعلق رکھتے ہیں، اور ان میں جو اس سے صرف بالواسطہ تعلق رکھتے ہیں، امتیاز کرنے میں کامیاب ہو گئی ہے۔ نفسی اعمال کا ان امور سے براہ راست تعلق ہوتا ہے جو نظام عصبی میں واقع ہوتے ہیں، اور جو امور دیگر اعضاء و جوارح میں واقع ہوتے ہیں، ان سے صرف بالواسطہ تعلق ہوتا ہے۔

مرکزی نظام عصبی کا کام یہ ہے کہ ان مختلف اعمال کو قابو میں رکھے، اور ان کو ترکیب دے، جو جسم کے مختلف حصوں میں جاری رہتے ہیں۔ جسم کے مختلف حصوں سے ہیجان کی تسویقات یا لہریں درآئندہ عصبی ریشوں کے ذریعے سے نخاع اور دماغ تک آتی رہتی ہیں۔ اور جواب میں ان سے برآئندہ عصبی ریشوں کے ذریعے سے عضلات کی طرف تسویقات جاتی ہیں، جو جسم کے مختلف حصوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ اس طرح سے مرکزی نظام عصبی کی بدولت مختلف اعضا کا اتحاد ممکن ہے۔ یہ ان میں باہم ربط پیدا کر کے انہیں ایک حرکی وحدت بناتا ہے۔ اس لیے نفسی اعمال اور نظام عصبی کے اعمال کے فوری تعلق کی وجہ سے بالواسطہ نفسی اعمال کا جسم کے باقی تمام حصوں سے تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔

لیکن افسانوں کے نفسی اعمال براہ راست نظام عصبی کے تمام حصوں سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ صرف اس حصے سے تعلق رکھتے ہیں، جو کاسٹ سر کے اندر واقع ہے۔ اور یہاں بھی قریبی تعلق زیادہ تر سب سے اوپر کے خاکستری عصبی مادہ سے معلوم ہوتا ہے جسے بڑے دماغ کا قشر کہتے ہیں۔ نفسی اعمال کے فوری مادی تلازم قشری یا دماغی اعمال ہوتے ہیں۔ اس تلازم کی صحیح نوعیت تو معلوم نہیں ہے لیکن نفسیاتی اغراض کے لیے نفسیاتی یا نفسی عصبی متوازنیت کا مفروضہ واقعات سے بیان کرنے کا، جہاں تک ہم ان سے واقف ہیں سب سے آسان طریقہ ہے۔

اس مفروضے کی بنیاد پر ہم نفسی اور دماغی ربط کو محض تلازم یا اختلاف الوصف بالوصف کا ربط خیال کرتے ہیں۔ جب ایک نفسی عمل واقع ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ایک دماغی عمل بھی واقع ہوتا ہے۔ نفسی عمل کی نوعیت میں اگر تغیرات ہوتے ہیں، تو ٹھیک ان کے مطابق دماغی عمل کی نوعیت اور کسی دماغی عمل کے مقام میں بھی تغیرات ہوتے ہیں۔ مثلاً جب انگلی کے سرے کسی خارجی شے سے مس کرتے ہیں، اور مجھے لمس کی حس ہوتی ہے، تو حسب ذیل واقعات پیش آتے ہیں۔ مس سے ہیجان کی ایک موج جلد کے نہایت ہی چھوٹے چھوٹے اختتامی آلات میں پیدا ہوتی ہے۔ یہ موج بعض درآئندہ ریشوں کے ذریعے سے نخاع کے اوپر چڑھنے والے عصبی قطعات کے ذریعے سے قشر و دماغ تک جاتی ہے۔ یہاں اس سے کمثرات میں ایک تلاطم

برپا ہو جاتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی نفسی حالت جس کو میں کسی شے کے چھونے کا تجربہ کہتا ہوں عالم وجود میں آ جاتی ہے۔ خارجی ہیچ سے اس وقت تک لمسی جس میں ہوسکتی جب تک اس کے ساتھ ہی اور اسی فعل کے مطابق قشری اعمال برپا نہ ہو جائیں۔

اسی طرح سے جب میں اپنی انگلی کو حرکت دینے کا ارادہ کرتا ہوں، اور انگلی حرکت کرتی ہے، تو وہ نفسی حالت جسے میں ارادہ کہتا ہوں، میرے دماغ کے عصبی مادے کے ہیجان کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے۔ یہ دماغی تلاطم ہیجان کی موجوں کو جاری کر دیتا ہے، جو آخر کار ان اعصاب تک پھیل جاتی ہیں جو ان عضلات تک جاتے ہیں، جو میری انگلی کو حرکت میں لاتے ہیں۔ متلازم قشری عمل کے بغیر ارادے سے انگلی متحرک نہ ہوگی۔ لیکن اسی اعتماد کے ساتھ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ متلازم قشری عمل کبھی ارادے کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ معمولاً تو اس قشری ہیچ کے ساتھ جو انگلی کی حرکت پر منتج ہوتا ہے، ارادے کا تجربہ ہوتا ہے، لیکن انقطاع شخصیت کے حالات میں حرکتیں ہوتی ہیں۔ یہ ایسی حرکتیں ہوتی ہیں جن کی ابتدا قشر سے ہوتی ہے، مگر جس کا اصل شخصیت کو کوئی تجربہ نہیں ہوتا (اگرچہ یہ ممکن ہے کہ یہ ثانوی شخصیت کے تجربے کا جزو ہوں)۔

نفسی جسمی متوازیت کا مفروضہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، واقعات کو اس طرح سے بیان کرنے کا ایک مفصل آسان طریقہ ہے، جس طرح سے کہ ہم ان کو جانتے ہیں۔ یہ قطعی صحت کا مدعی نہیں ہے۔ اور یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس سے کسی مابعد الطبیعیاتی نظریے کا پتہ چلتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نہ نکالنا چاہئے کہ نفسی اعمال متلازم عصبی عمل کے نتائج یا ذیلی نتائج ہیں۔ میری رائے میں اس قسم کا خیال ناقابل برداشت لغویت کی طرف لیجاتا ہے۔ لیکن مابعد الطبیعیاتی مسئلے پر بحث کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔ نفسیاتی اعتبار سے ہماری دلچسپی کا باعث یہ ہے کہ نفسی جسمی متوازیت کا ضابطہ جن واقعات کو پیش کرتا ہے ان کی بنا پر نفسی اعمال کے حالات و شرائط کی نسبت بھی بہت کچھ مفید علم حاصل ہو جاتا ہے، اور یہ کسی حد تک ان اعمال کی نوعیت کے سمجھنے میں ہماری مدد کرتے ہیں۔

اعلیٰ اور ادنیٰ عصبی اشتراطات | اب ذہنی اور عصبی واقعات کی عام

مطابقت کے بعض اہم پہلوؤں پر غور کرتے ہیں (۱) اعلیٰ اور ادنیٰ نفسی اعمال کے فرق کا اعلیٰ اور ادنیٰ عصبی ترتیبات کے مطابق ہونا۔ (۲) نفسی میلانات کا عضوی میلانات کے ساتھ توازن۔ ادنیٰ عصبی انتظامات کا بلند تر عصبی انتظامات سے تعلق ہے، کیونکہ عام طور پر نظام عصبی باقی جسم سے تعلق رکھتا ہے۔ نظام عصبی وحدت پیدا کرنے والا مرکز ہے، اور یہ مختلف ترکیبات کے ساتھ ان اعمال کو مربوط کرتا ہے، جو دوسرے اعضا میں جاری رہتے ہیں۔ اسی طرح سے نسبتاً بلند عصبی انتظام نسبتاً ادنیٰ عصبی انتظامات کے عمل کو مرتب اور مربوط کرتا ہے۔ ادنیٰ عصبی انتظامات کے افعال بجائے خود ایک دوسرے سے کسی حد تک منقطع اور الگ تھلک ہوتے ہیں۔ بلقی نظام عصبی کی نسبت سے دماغ کی عصبی تنظیمات بلند تر درجے کی ہیں۔

یہ بات مشہور ہے کہ جس مینڈک کے دماغی نصف کرے نکال لیے جاتے ہیں اس سے مناسب مہموں کے ذریعے سے تقریباً تمام وہ حرکات کرائی جاسکتی ہیں، جو ایک صحیح سالمہ مینڈک کر سکتا ہے ”جب اُسے پانی میں ڈال دیا جاتا ہے“ تو یہ تیرنے لگتا ہے، اور جب تک تھک نہیں جاتا، برابر تیز نہاتا ہے، اگر اسے الٹ دیا جاتا ہے، تو پھر اپنی قدرتی حالت میں آ جاتا ہے۔ اگر اس کے پہلوؤں کو آہستہ آہستہ تھپکا جاتا ہے، تو یہ ٹراتا ہے، اور ہر بار ٹھکنے پر یہ اس قدر باقاعدگی کے ساتھ ٹراتا ہے، کہ اس سے تقریباً ایک آلہ موسیقی کا سا کام لیا جاسکتا ہے۔ بے سہ مینڈک وہ تمام ابتدائی حرکتیں کر سکتا ہے جو اس کی بٹاکے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ لیکن یہ حرکتیں ایک دوسرے سے الگ ہوتی ہیں۔ مختلف حالات کے جواب میں ان میں مختلف طور پر ترکیب اور مطابقت ہوتی ہے۔

پورا نظام عصبی مع دماغ کے اسی طور پر منظم معلوم ہوتا ہے۔ ادنیٰ عصبی انتظامات پر اعلیٰ عصبی انتظامات قابو رکھتے ہیں اور ان کے عمل کو مربوط کرتے ہیں اور پھر ان انتظامات پر ان سے اور زیادہ بلند انتظامات اسی طرح سے قابو رکھتے ہیں۔ جب ایک آدمی تیرنا یا سارنگی بجانا سیکھتا ہے، تو اس کے لئے جن حرکتوں کی علیحدہ علیحدہ ضرورت ہوتی ہے ان کا انتظام اس کے پہلے سے موجود عصبی تنظیم کے اندر ہوتا ہے۔ اسے جس چیز کے حاصل کرنے کی ضرورت ہے وہ ان ابتدائی حرکتوں کی مناسب ترکیب

اور تطابق ہے تاکہ یہ ایک ساتھ اور یکے بعد دیگرے ترتیب کے ساتھ ہو سکیں۔ اس کے حاصل کرنے کے لئے بلند تر عصبی انتظام کے قائم ہونے کی ضرورت ہوتی ہے، جو نسبتاً ادنیٰ عصبی کل پرزوں کے عمل کو مربوط کرتا ہے، اور انھیں اپنے آلات کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح سے الفاظ کے تلفظ کا ایک خاص عصبی انتظام سے تعلق ہے، جو زبان اور حلق کی حرکتوں کو مختلف طور پر ربط و ترکیب دیتا ہے۔ عام طور پر نسبتاً ادنیٰ عصبی انتظامات اعلیٰ انتظامات کے مقابلے میں زیادہ پائیدار تنظیم رکھتے ہیں، ان کی صورت عمل کم و بیش مقرر اور یکساں ہوتی ہے، اور حالات کے تغیر کے ساتھ ردات عمل کے متغیر کرنے کی قابلیت کم ہوتی ہے۔ بے دماغ مینڈک میں ہر مہج مناسب حرکت پیدا کرتا ہے، اور ہمیشہ وہی حرکت ظہور میں آتی ہے، برخلاف اس کے صحیح و سالم مینڈک کی نسبت کسی قسم کی پیش گوئی کرنا ناممکن ہے، حتیٰ کہ یہ بھی نہیں کہہ سکتے، کہ مہج کے عاید کرنے سے کوئی نتیجہ ہو گا بھی یا نہیں۔

عصبی تنظیم میں اعلیٰ اور ادنیٰ کا یہ امتیاز نفسی اعمال میں اعلیٰ اور ادنیٰ کے اسی قسم کے امتیاز کے ساتھ ملازم رکھتا ہے۔ سارنگی بجانا، کسی علیحدہ ابتدائی حرکت کے عمل میں لانے سے، جو اس میں ترکیب پاتی ہے، بلند تر ذہنی عمل ہے۔ ایسے نظریے کا انکشاف جو بہت سے الگ الگ واقعات کو ایک اصول کی وحدت میں مربوط کرتا ہو، چند نسبتاً علیحدہ علیحدہ واقعات کے فہم سے بلند تر درجے کا ذہنی عمل ہے۔ تندرستی افعال کو ایک غایت یا اصول کردار کے تابع کر کے باضابطہ ترکیب دینا، اسی قسم کے افعال کو متفرق طور پر اور تسویق و توفیق کے لحاظ سے انجام دینے سے زیادہ بلند مرتبہ کا نفسی عمل ہے جس حد تک نفسی عمل بلند درجے کا ہوتا ہے اسی حد تک متلازم عصبی عمل بھی بلند ہوتا ہے۔

نشہ آور ادویات کا نظام عصبی پر جو تدریجی عمل ہوتا ہے، اس سے یہ بات بہت عمدگی سے سمجھ میں آ جائے گی۔ بلند ترین عصبی انتظامات کا نظم چونکہ سب سے کم مستحکم ہوتا ہے اس لیے وہ سب سے پہلے متاثر ہوتے ہیں، اور پھر



تبدیل کی ادنی انتظامات متاثر ہوتے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر الکول کے اثر کو لو۔ اس کی اولین نمایاں علامت یہ ہوتی ہے کہ شعور ذات گھٹ جاتا ہے۔ ایک مشہور بات ہے کہ خفیف سے الکول کے نشہ میں ایک شخص جرات سے ساتھ ایسی باتیں کر اور کہہ گزرتا ہے جن سے وہ معمولی حالت میں اس خیال سے پرہیز کرتا کہ دوسرے اس کے متعلق کیا کہیں گے۔ اس حالت میں ممکن ہے کہ وہ زیادہ روانی سے اور زیادہ لچھے دار باتیں کرنے لگے۔ لیکن جیسے جیسے الکول کا اثر نظام عصبی پر بڑھتا جاتا ہے، مسلسل فکر کی قوت کم ہوتی جاتی ہے۔ گفتگو میں پہلے کے مقابلے میں ربط کم ہو جاتا ہے اگرچہ یہ کبھی کبھی لچھے دار ہو سکتی ہے۔

جب نشہ اس سے اور آگے بڑھتا ہے تو بے ربطی اور حلقے کا محدود ہونا اور بھی نمایاں ہو جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ شخص بار بار اس قسم کی حرکتیں کرے جیسے کہ ہاتھ ملانا، ایک سوال کا بار بار دریافت کرنا اور اسے یہ یاد نہ آئے کہ ابھی ابھی وہ یہی عمل کر چکا ہے۔ زیادہ لطیف حرکات یعنی وہ جن کے لیے صحیح ربط و توجہ کی ضرورت ہوتی ہے اب ممکن نہیں ہوتیں۔

اس سے بھی زیادہ نشہ کی حالت میں اس قسم کے افعال جیسے کہ چلنا، دھڑکے تو اذن کے قائم نہ رہنے اور مرتب حرکات کے ناقابل ہونے کی وجہ سے عمل میں نہیں آسکتے۔ لیکن چلنے میں جو خاص اضطرابی عنصر ہوتا ہے، یعنی ہانگوں کی باقاعدہ حرکت اب بھی ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ اگر اسے دونوں طرف سے تعاملاً لیا جائے تو وہ اب بھی اچھی طرح سے چل سکتا ہے۔ اس کے بعد مدہوشی کی نوبت آتی ہے۔

اس بحث کے ختم کرنے سے پہلے میں ایک بات پر زور دینا چاہتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ عضواتی شہادت ابتلاقیات کے خلاف ہے۔ ابتلاقیہ کے نزدیک اعلیٰ ذہنی اعمال ادنیٰ ذہنی اعمال کی ترکیب و اقتراج کا نتیجہ ہیں۔ مثلاً ایک شے کا ادراک حواس کا محض ایک مرکب خیال کیا جاتا ہے۔ اسے محض ایسی حسیں نیاں کیا جاتا ہے جو ایک جیسے یا کچھ میں ترکیب پا جاتی ہیں۔ مگر ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ ادنیٰ عصبی اعمال کی ترکیب نسبتاً نئے اور میسر عصبی انتظامات پر مبنی ہوتی ہے۔

نفسی طبیعی متوازنیت کے اصول کی رو سے، اس کے معنی یہ ہونے چاہئیں کہ ادنیٰ ذہنی عمل کا اعلیٰ وحدت میں ترکیب پانا، نسبتہ نئے اور کمینہ ذہنی عمل پر مبنی ہے۔ اعلیٰ ذہنی عمل کے ساتھ ادنیٰ ذہنی عمل ضرور ترکیب پایا جاتا ہے، لیکن ترکیب کے بعد یہ حصوں ادفا نہیں رہتا، بلکہ یہ تو ان کی وحدت کا مرکز ربط بن جاتا ہے۔

جسمانی ضرر اور دماغی بیماری سے تلازمہ کی شہادت

دماغ کو ضرر پہنچ جانے یا دماغ کی بیماری سے ذہنی اعمال میں خلل واقع ہو سکتا ہے۔ ایسی بیماری سے جو پوری قشری سطح پر پھیلی ہوئی ہو، عام ذہنی اختلال پیدا ہو سکتا ہے۔ اس کے

برعکس اگر جو ٹٹھوڑی ہو، تو اس سے ممکن ہے کہ خاص اعمال و افعال یا خاص قسم کے حسی تجربے زائل ہو جائیں۔ قشر دماغ کے خاص خاص حصوں کے متضرر ہونے سے جو نتائج ہوتے ہیں، ان کا جگہ عظیم کے دوران میں سر کے زخموں میں بہت احتیاط سے مطالعہ کیا گیا، اور اس کی وجہ سے علم میں بہت کچھ اضافہ ہوا ہے۔

دماغ کی سطح کا بغور مطالعہ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تلیفزی یا سلوٹس پرے ہوئے خاکستری مادے پر مشتمل ہے۔ یہی قشر دماغ ہے۔ یہ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، شعور کا اصل عضو معلوم ہوتا ہے۔ دماغ کا جو حصہ قشر کے نیچے ہے، اس کا رنگ سفید ہے، اور یہ لاتعداد عصبی ریشوں پر مشتمل ہوتا ہے، جن میں سے بعض قشر کا جسم کے بیرونی حصے سے تعلق پیدا کرتے ہیں، اور بعض قشر کے مختلف حصوں کا قشر کے دوسرے حصوں سے تعلق پیدا کرتے ہیں۔ شعوری کردار کے نہایت ہی مربوط افعال اور نفسی اعمال کے پیچیدہ روابط جو بظاہر سادہ فعل فکر میں ہوتے ہیں، ربط پیدا کرنے والے عصبیوں کے اسی نظام کی بنا پر جنم لیتے ہیں، جن کی وجہ سے قشر دماغ ایک مربوط کل کی حیثیت سے عمل کرنے لگتا ہے۔ وحدت شعور قشر دماغ کے اندرونی روابط میں اپنا عضو یا قیام تلازمہ رکھتی ہے۔

ذہنی زندگی کا عام اختلال جو قشر کے وسیع ضرر کی بنا پر ہوتا ہے، اس کی مثال کی حیثیت سے ہم چار عنوانات پر بحث کر سکتے ہیں۔ (۱) عام فراموشی حافظہ کا بطلان جو عموماً بڑھاپے اور دماغ کی بعض بیماریوں میں پایا جاتا ہے۔ دماغی سطح

کے منظمی ضرور سے جو خاص خاص اعمال و افعال کو نقصان پہنچتا ہے، اس کی مثالیں حرب ذیل ہیں (۲) فالج یا قوت حرکت کا باطل ہو جانا (۳) بے حسی یا حسی قوتوں کا زائل ہو جانا۔ (۴) ایسے پیچیدہ و ظائف کا اختلال جیسے تشکو میں الفاظ کا استعمال۔

(۱) بڑھاپے میں ذہن کی گذشتہ تجربات کے یاد رکھنے کی قوت زائل ہو جاتی ہے قریبی واقعات کے یاد رکھنے کی قوت عموماً زیادہ نمایاں طور پر باطل ہو جاتی ہے۔ اس طرح سے احیا اور اندراج کے دونوں وظائف میں خلل واقع ہو جاتا ہے، مگر اندراج میں خرابی زیادہ کل ہوتی ہے۔ بوڑھا آدمی کل کے واقعات کی نسبت ابتدائی زندگی کے واقعات زیادہ اچھی طرح سے یاد رکھتا ہے۔ چونکہ قریبی ماضی کے واقعات یاد رکھنے کی قوت زمان و مکان کی چہت کے صحیح تعین کے لیے ضروری ہوتی ہے اس لیے یہ تعین جہت بڑھاپے میں کم و بیش زائل ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں پریشانی کی کسی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور مریض یہ نہیں جانتا کہ وہ کہاں ہے یا پہننے کا کون سا دن ہے، یا دن کا کون سا وقت ہے۔ وہ تشکو کو جاری نہیں رکھ سکتا کیونکہ اسے یہ یاد نہیں رہتا کہ اس سے ابھی ابھی کیا کہا گیا تھا، اور ممکن ہے کہ جلد کے ختم کرنے سے پہلے وہ یہ بھول جائے کہ اس نے کیا کہنا شروع کیا تھا۔

۳۲ یہ دیکھا گیا ہے کہ قوت کا یہ بطلان ان انحطاطی تغیرات کے متصائف ہوتا ہے جو کل دماغی فشریوسیع ہوتے ہیں۔ اسی قسم کی علامات اس وقت پائی جاتی ہیں جب فشری سطح کو بیماری کی بنا پر ایسا ہی نقصان پہنچ جاتا ہے۔ اس قسم کی تمام صورتوں میں یہ بطلان حافظہ ہی نہیں ہوتا۔ دماغی سطح کے جن رقبوں کا حرکت اور حس سے تعلق ہوتا ہے، وہ بھی متاثر ہوتے ہیں جس کی وجہ سے حرکت اور ادراک میں بھی خلل واقع ہوتا ہے۔

اور جس قسم کی صورتیں بیان کی گئی ہیں ان میں اور ان جزئی یا کلی بطلان حافظہ کی صورتوں میں، جن کی بنیاد عصبیاتی نہیں بلکہ نفسیاتی ہوتی ہے، نہایت احتیاط سے فرق کرنا چاہئے۔ تبادلہ شخصیت کی حالتوں میں بھی ایسا معلوم ہوتا ہے ایک خاص واقعے کی حد تک حافظہ بالکل زائل ہو گیا ہے۔

ایک مثال دو گونہ شخصیت کی ولیم جمیس نے اپنی کتاب اصول نفسیات میں بیان کی ہے۔ یہ میری رینالڈس کا واقعہ ہے۔ اس کی عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ ایک روز طویل نیند کے بعد جو وہ بیدار ہوئی، تو اسے اپنی گزشتہ زندگی کی کوئی بات یاد نہ تھی۔ اسے اپنے والدین اجنبی معلوم ہوئے، اور اسے لکھنا پڑھنا از سر نو لیکھنا پڑا۔ ایسی صورتوں میں دماغ کے اندر کوئی محسوس ضرر نہیں پایا جاتا۔ اور بطلان حافظہ کی یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ شخصیت کی وحدت ٹوٹ جاتی ہے، یا شخصیت کا ارتباط زائل ہو جاتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ذہنی رجحانات کے مجموعے الگ الگ کام کرنے لگتے ہیں، اور ان کا عمل تجربے کے علیحدہ علیحدہ چشموں کا باعث ہوتا ہے۔ اخباروں میں کبھی کبھی بعض اشخاص کی نسبت خبریں آتی ہیں کہ وہ حافظے کے زائل ہو جانے کے مرض میں مبتلا پائے گئے۔ ان میں سے اکثر اشخاص وہ ہوتے ہیں جو اسی قسم ذہنی انقراض شخصیت میں مبتلا ہوتے ہیں۔ اسی ذیل میں وہ مثالیں بھی آتی ہیں جو حافظے کے خاص خاص ٹکڑوں کے زائل ہو جانے سے متعلق ہیں، یعنی وہ یاد جو ایک خاص واقعے سے متعلق ہوتے ہیں یا ایک خاص واقعے کے متعلق تمام یاد۔ یہ ظاہر ہے کہ ایسے شخص کی حالت کو جو ایک خاص دھلاوے والے واقعے سے ذرا پہلے اور ذرا بعد کے تمام واقعات کو بھول جاتا ہے دماغ کے کسی مقامی ضرر سے منسوب نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یادوں کا ایک خاص حلقہ دماغ کے ایک خاص حصے میں جمع نہیں ہوتا۔ یاد کے تمام افعال میں یہ یقینی معلوم ہوتا ہے کہ دماغ کے بہت سے حصوں کو دخل ہو۔ دماغ میں مثالاً اس کے گودام نہیں ہوتے جن میں یاد و اشخاص پہلو پہلو رکھی ہوتی ہوں اور ایک تمام ضرر سے ان میں سے بعض ضائع ہو جاتی ہوں، بعض باقی رہ جاتے ہوں۔ (۲) لیکن دماغی سطح کے ایسے متعین حصے ہیں جن کا کام یہ ہے کہ خاص عقلی مجموعوں میں حرکت پیدا کریں، اور جن کے ضائع کر دینے سے وہ عضلات منطوق ہو جاتے ہیں۔ یہ حرکی رقبہ اشتقاقی روئینڈو کے سامنے واقع ہے جو دماغی سطح کے وسط میں نیچے کی طرف جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ قشر کے چھوٹے سے حصے کے ضائع کر دینے کا فوری اثر بہت ہی عام قسم کا ہوتا ہے۔ مثلاً حرکی رقبے کے ایک چھوٹے سے حصے کو اگر چاہیں نقصان پہنچ جائے تو اس سے عمل میں ایک عام نقصان واقع ہوتا ہے جس میں

عام فالج بھی دخل ہے لیکن یہ اثر زائل ہو جاتا ہے اور عضلات کے ایک محدود مجموعے کا فالج باقی رہتا ہے جو دماغی ضرر کے وضع و مقام کے اختلاف کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے دماغ کے حرکی رقبے کا بالائی حصہ جسم کے مخالف پہلو کے نچلے عضلات کی حرکت سے متعلق معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف سر میں جو عضلات ہیں ان کی حرکتیں اسی پہلو کے قشری رقبے کے نچلے حصے کی فعلیت سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ بات شیرنگٹن کے مشاہدات حرکات سے ثابت ہوئی ہے جو بے حس بنائے ہوئے لنگوروں کے اعضاء پر قشر کے مختلف حصوں کو برقی اثر سے پہنچ کر کے کئے گئے تھے۔ نیز یہ بات فالج کی ان قسموں کے مطالعے سے بھی ثابت ہوئی ہے جو سر کے زخموں اور دماغ کی بیالیوں میں قشر دماغ کے مقامی ضرروں سے پیدا ہوتی ہیں۔

یہ بات خاص طور سے خیال میں رہنی چاہئے کہ دماغ کے حرکی رقبے کے ایک حصے کے ضائع کر دینے سے جو چیز ضائع ہوتی ہے وہ عضلات کے متعلقہ مجموعوں میں حرکات کے پیدا کرنے کی قوت ہوتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ خود عضلات ابھی تک حرکت کے قابل ہوں مثلاً کسی چیز کے چمکنے سے ہاتھ یا پاؤں کا کھینچ جانا ممکن ہے کہ اضطراری عمل ہو جس کے اندر دماغ کوئی کام نہیں کرتا۔ اس قسم کے اضطراری عمل دماغ کے متعلقہ حرکی رقبے کے ضائع کر دینے کے بعد بھی وقوع میں آتے ہوئے دیکھے گئے ہیں، حالانکہ اس وقت اس عضو کی ارادی حرکت ناممکن ہوتی ہے بلکہ دماغی ضرر کا اثر یہ ہوتا ہے کہ ارادۃً اس عضو کے پیچھے ہٹا لینے کو روکنا ناممکن ہوتا ہے۔

(۳) دماغی سطح کے ایسے حصوں کا دریافت کرنا جو مختلف حصوں سے تعلق رکھتی ہوں، آنا آسان ثابت نہیں ہوا۔ جانوروں پر جو اختبارات کئے گئے ہیں ان سے بہت زیادہ قطعی نتائج برآمد نہ ہو سکتے تھے۔ ایک امریکی ڈاکٹر ایک مریض کے دماغ پر پیرہش یا بے حس کئے بغیر عمل جراحی کرنے پر مجبور ہوا۔ اس نے مریض سے اس بات کی اجازت لی کہ اس کے قشر دماغ کے بعض حصوں کو برقی اثر سے متاثر کر دے اور یہ دیکھا کہ مریض جسم کے مختلف حصوں کی حسوں کو بیان کر سکتا تھا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کے اختبارات شاذ و نادر ہی ہو سکتے ہیں۔

اس مسئلے کا تشفی بخش حل صرف اس وقت ہوا جب جنگ عظیم کے دوران میں

ایسے زخمیوں کی بڑی تعداد کے مطالعے کا موقع ملا، جن کے دماغ کے خاص خاص حصوں کو نقصان پہنچ گیا تھا۔ ان میں سے اکثر میں یہ دیکھا گیا، کہ ایک حد تک حس بھی زائل ہو گئی ہے۔ ان مریضوں کے مقابلے سے حسی رقبوں کے نقشے تیار کئے گئے ہیں مثلاً بصری رقبہ دماغ کی پشت کی جانب پایا گیا، اور یہ ظاہر ہوا کہ شبکیہ کی سطح کا ہر حصہ قشر دماغ کے اس بصری رقبے کے مختلف حصوں میں اپنی جگہ رکھتا ہے۔ سماعت اور دوسرے حواس کی نسبت بھی اسی طرح سے متعین مقامات کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ دماغ کے ان حسی رقبوں کا ربط ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متعلقہ اعضاء حس سے حسوں کے شعور میں داخل ہونے کی لازمی شرط ہے۔ اگر انھیں ضائع کر دیا جاتا ہے، تو آلات حس کے پہنچ سے اضطراری عمل پھر بھی ممکن ہوتا ہے۔ مثلاً اگر بصری رقبوں کو کلیتہً ضائع کر دیا جائے، تو یہ دیکھا جائے گا کہ آنکھ کا قرصیہ آنکھ پر چمکیلی روشنی پڑنے کے بعد منقبض ہوتا ہے، لیکن موضوع کو روشنی کے دیکھنے کا تجربہ نہیں ہوتا۔ ان رقبوں کا ربط متعلقہ ذہنی مثالوں کے تجربے کے لیے بھی ضروری ہے۔ ایسا شخص جو شبکیہ کے متضرر ہو جانے کی وجہ سے اندھا ہو گیا ہو، اسے پھر بھی بصری مثالوں نہ ہو سکتی ہیں، لیکن اگر وہ دماغ کے بصری رقبوں کو نقصان پہنچ جانے کی وجہ سے نابینا ہو جائے، تو یہ بھی زائل ہو جاتی ہیں۔

اگرچہ اس واقعے سے تو انکار نہیں ہو سکتا کہ دماغ کے بعض حصے بعض حروں اور حرکتوں کے لیے مخصوص ہو جاتے ہیں لیکن دماغ کے اندر حسوں وغیرہ کے مقامات کا تعین کرتے وقت ہمیں کسی سادہ نظریے تک پہنچنے سے احتیاط کرنی چاہئے، اور واقعات سے آگے نہ بڑھا چاہئے۔ شرنٹن نے ایسے واقعات کا انکشاف کیا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قشر کے کسی حصے کو پہنچ کرنے اور نتیجہ حرکت میں جو تعلق ہے، وہ اتنا سادہ نہیں ہے جتنا کہ یہ پہلی نظر میں معلوم ہوتا ہے۔ واقعات جو عضلہ حرکت کرتا ہے، اس کا انحصار صرف اسی قشری نقطے پر ہی نہیں ہوتا، جسے پہنچ کیا جاتا ہے، بلکہ اس پر بھی ہوتا ہے، کہ پہلے کون سے حصے پہنچ سکے جا چکے ہیں۔ وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ دماغی قشر کے مناسب حصے کے نکال دیے جانے کے بعد

۳۳

عضلات کے ایک مجموعے میں فالج پیدا ہو جاتا ہے، لیکن کافی عرصہ گزرنے کے بعد ان عضلات کی حرکت پھر لوٹ سکتی ہے، اگرچہ قشر کا ضائع شدہ حصہ دوبارہ پیدا نہ ہو اور زیر بحث حرکات قشر کے گرد و پیش کے تہیج سے ظاہر نہیں ہو سکتیں۔ اگرچہ صورت حال کی نوعیت کی بنا پر اس کے تعین مقام کے بارے میں شبہات و اتنی قطعی نہیں ہے، لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ قشر کے ایک خاص نقطہ اور اس کے تہیج سے پیدا ہونے والی حس میں ربط قطعاً مقرر نہیں ہے۔

(۴) دماغ کے خاص حصوں اور نسبت پیچیدہ ذہنی وظائف کا تعلق بلاشبہ بہت سا وہ ہے۔ اس موضوع پر دور جدید کی قیاس آرائی کمال نے شروع کی تھی اور اس نے مختلف عقلی اور اخلاقی استعدادوں کا مقام دماغ کے مختلف حصوں میں قرار دیا تھا۔ گال بڑا تشریحی تھا، لیکن اس کے کام کا یہ حصہ مشاہدے کی نہایت ہی ماکافی بنیاد پر مبنی تھا، اور اب اس سے کلیتہً انکار کیا جاتا ہے، اور یہ صرف دماغیات کے جھوٹے علم میں باقی رہ گیا ہے۔ نظری طور پر اس کے مفروضے پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جن استعدادوں کا اس نے دماغ میں تعین کیا تھا، آیا وہ ذہنی اکائیاں ہیں بھی یا نہیں۔ مثلاً حافظہ ان تمام ذہنی اعمال کے لیے ایک مختصر اصطلاح ہے جو ہمارا گزشتہ تجربات سے تعلق قائم کرتے ہیں۔ لیکن ایسے اعمال بہت ہی مختلف قسم کے ہوتے ہیں، اور ان میں مختلف قسم کے ذہنی اعمال داخل ہوتے ہیں۔

اگر یہی وحدتی مرکب اعمال دماغ کے الگ الگ حصوں میں ملیں تو یہ قرینہ نہیں ہے، کہ یہ وہی اکائیاں ہوں، جن میں معمولی بول چال میں علی الاعراض کے لئے یوں ہی سا اثبات کر لیا جاتا ہے۔ ہم یہ امید نہیں کرتے کہ حافظے کی استعدادیں دماغ کے ایک حصے میں ملے، چونکہ ہر یادیں دماغ کے بہت سے حصے شریک ہوتے ہیں، اور غالباً یاد کرنے کے مختلف افعال کے لئے مختلف حصوں کی ضرورت ہوتی ہے اس مسئلے میں دوسری منزل وہ تھی، جب ہر دکانے مرکز گویائی کے مقام کا تعین کیا تھا۔ یہ بات معلوم تھی کہ دماغ کے ایک حصے کو اگر نقصان پہنچ جائے تو گویائی ناممکن ہو سکتی ہے۔ مریض انجی زبان ہونٹوں وغیرہ کو دوسرے افعال مثلاً چہانے میں تو حرکت دے سکتا ہے، مگر کلمہ ناممکن ہوتا ہے۔ اسی حالت کو پہلے

ایفیمیا اور بعد کو ایفینریا یا فتور نطق کہا گیا ہے۔ بروکا کے نزدیک ایک تلفیف ایسی ہے، یعنی بائیں جانب کی تیسری جیبھی تلفیف جس کے ضائع کر دینے سے قوت گویائی زائل ہو جاتی ہے۔ لہذا اس کی نسبت گویائی کے دماغی مرکز ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ تشریحی شہادت ناکافی تھی، اور بعض اوقات اس سے بروکا کے نظریے کی تردید بھی مترشح ہوتی تھی، لیکن اگرچہ اس کے ٹھیک مقام کی نسبت کچھ کچھ بحث جاری تھی مگر مرکز گویائی کے وجود کو عام طور پر تسلیم کر لیا گیا۔

فتور قراءت اور فتور تحریر کی حالتیں بھی بیان کی گئی ہیں۔ فتور قراءت میں نظر میں بظاہر کوئی خرابی نہیں ہوتی، مگر مرض کی بڑھنے کی قوت زائل ہو جاتی ہے۔ فتور تحریر میں کوئی اور حُرکی خرابی تو ہوتی نہیں صرف مرض لکھنے سے معذور ہوتا ہے۔ ایسی ہی لفظی بہرے پن کی حالت ہوتی ہے، اس میں الفاظ سمجھ میں نہیں آتے، اگرچہ سماعت میں اور کسی قسم کی خرابی نہیں ہوتی۔

ان حالتوں کی شکلوں کے ذریعے سے تشریح کی گئی۔ ان میں زبان کے متحمل کرنے اور سمجھنے کی فعالیت کے مختلف عنصری اجزاء کا مشترک دماغ کے بائیں نص کے مختلف حصوں میں تعین کیا گیا تھا۔ مثلاً اس قسم کی شکلوں میں سے ایک میں چار مرکز دکھائے گئے ہیں۔ ایک لفظوں کے دیکھنے کے لئے، ایک لفظوں کے سننے کے لئے، ایک ہونٹوں کی حرکت کے لئے، ایک ہاتھوں کی حرکت کے لئے۔ یہ فرض کیا گیا تھا کہ زبان ان مرکزوں میں سے کسی ایک کے یا ان کے مابین ربط قائم کرنے والے ریشوں کے ضائع کر دینے سے متاثر ہوتی ہے۔ مثلاً لفظ نابینائی لفظی بصارت کے مرکز کے ضائع ہو جانے پر بنی ہوگی۔ فتور تحریر ان ریشوں کے منقطع ہو جانے پر بنی ہوگا، جو ہاتھ کو حرکت دینے والے مرکزوں اور ادراک الفاظ کے مرکزوں میں ربط قائم کرتے ہیں اور علیٰ ہذا لیکن ڈاکٹر ہیڈ نے جنگ کے زخموں سے جو ایفینریا یا فتور نطق پیدا ہوا ہے اس کا مطالعہ کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ اصل واقعہ اس سے بہت زیادہ سادہ ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک خالص لفظ نابینائی یا لفظی بہرے پن وغیرہ نہیں ہوتا۔ کافی احتیاط کے ساتھ جانچ کرنے پر ایفینریا یا فتور نطق میں تمام وظائف زبان میں خلل پایا گیا ہے۔ اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملی کہ لفظوں کے دیکھنے لفظوں کے



سننے وغیرہ کے وظائف اگر درحقیقت ذہنی اکائیاں ہیں بھی تو یہ دماغ کے علاحدہ علیحدہ حصوں سے متعلق ہیں۔

اس کی تحقیق کے مطابق اگر بائیں دماغ کے زیادہ حصے کو نقصان پہنچ جائے تو خیالات کو الفاظ کی صورت میں مرتب کرنے کی قوت کو نقصان پہنچ جاتا ہے، اور مریض اچھی طرح گفتگو یا الفاظ میں خیال نہیں کر سکتا۔ (جیسا کہ عرصہ ہوا ہیو جلینگس حکین نے دعویٰ کیا تھا) الفاظ میں خیال کرنا اور گویائی دونوں متاثر ہوتے ہیں، اور ان افعال پر بھی کم و بیش اثر پڑتا ہے، جو لفظی فکر پر مبنی ہوتے ہیں، (مثلاً تلاش کھیلنا، یا خریداری کے بعد ریزگاری کا حساب لگانا) غیر لفظی خیالات کو لفظی جامہ پہنانے میں جو خلل واقع ہوتا ہے اس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں، جن میں اصل خرابی یہ ہوتی ہے کہ الفاظ کی تلاش الفاظ کے مابین تو اعداد صرف و نحو کے مطابق روابط قائم کرنے اشیاء کے نام تلاش کرنے (اگرچہ ممکن ہے کہ اور الفاظ یاد ہوں اور معنی کے ادا کرنے کے لئے الفاظ کے استعمال میں دشواری ہوتی ہے۔ اس کی تحقیق کے مطابق فتور نطق یا افینریا کی یہ چار صورتیں دماغی ضرر کے مختلف مقامات سے بہت ہی غیر متعین تعلق رکھتی ہیں، اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ یہ فتور علیحدہ علیحدہ استعدادوں کے ضائع ہو جانے کی بنا پر ہوتا ہے جو دماغ کے خاص خاص حصوں میں ہوتی ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ ہمارے اس علم کی حالت ابھی بالکل ابتدائی ہے، کہ دماغ اپنے پیچیدہ افعال کس طرح سے انجام دیتا ہے۔ لگال نے جو اس خیال کو رد کر دیا تھا، کہ دماغ بحیثیت مجموعی مل کر کام کرتا ہے، تو ٹھیک کیا تھا، اور اس کا یہ خیال صحیح تھا، کہ اس کے مختلف حصے مختلف وظائف انجام دیتے ہیں۔ اس سے غلطی مختلف وظائف کے مقامات کے متعین کرنے میں ہوتی۔ دماغی جغرافیہ کا مطالعہ ہمیں تنبیہ کرتا ہے، کہ یہ فرض کرنا خطرناک ہے کہ وہ ذہنی افعال جن کے لیے ہم معمولی بول چال میں ایک لفظ استعمال کرتے ہیں ان کو ہم دماغی فطرت کی کہیں اکائیاں خیال نہ کر لیں۔ ہیڈ نے جو کام انجام دیا ہے، اسی سلسلے میں مزید تحقیقات کر کے ہمیں ان اصطلاحات کا علم ہو سکتا ہے جن میں پیچیدہ وظائف کی دماغی مقامیت کے مسائل کو بیان کرنا چاہیے۔

۱۔ دماغی وظائف کی مقامیت کے موضوع پر متعلقہ کو ہیڈ کی کتاب "افینریا جلد ۱ مطبوعہ کیمبرج ۱۹۳۳ء" یا پیروں کی کتاب "مذہب دماغ طبع لندن ۱۹۲۵ء" کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

## باب (۱۵)

### حس

باب میں ہم نے یہ کہا تھا کہ حسیں اس اعتبار سے نفسی حالتیں ہوتی ہیں کہ ان کا تصدیقی وجود صرف اس وقت ہوتا ہے جب یہ فی الحقیقت تجربے میں آتی ہیں۔ ہم نے یہ بھی بتایا تھا کہ یہ توجہ اور ارادے کی طرح سے موضوعی حالتیں نہیں ہیں بلکہ اساسی طور پر محروسی ہیں۔ نفسی محروسی ہیں ان کی امتیازی نوعیت کے متعلق اپنے بیان کو مکمل کرنے کے لئے، اب ہم یہ اور کہے دیتے ہیں کہ یہ ایسے نفسی محروسی ہیں جو معمولاً درآئندہ اعصاب کے پیچ کی وجہ سے عالم وجود میں آتے ہیں جو ہجیان کی امواج کو قشر دماغ تک لاتے ہیں۔ ہجیان کی ابتدا اعصاب درآئندہ کے سرے پر خارجی آلات حس میں ہوتی ہے جیسے کہ جلد، آنکھ یا کان ہیں، یا یہ جسم کے داخلی اعضا کی سطحات میں ہوتا ہے جیسے کہ معدہ ہے۔

حسی احیاء تجربہ حسی کے مختلف اوصاف کا ایک بار احضار ہونے کے بعد یہ ممکن ہے کہ اس مہیج کے بغیر جس سے یہ پہلے پیدا ہوئے تھے ذہن میں بھر تازہ ہو جائیں۔ سرخ رنگ کے دیکھنے کے بعد میں اپنی ذہنی آنکھ سے اس کے دیکھے بغیر اس کا تصور کر سکتا ہوں۔ ایک آواز کے ایک بار سن لینے کے بعد

میں اسے اپنے ذہنی کان سے پھر سن سکتا ہوں، بغیر اس کے کہ میرا جسمانی کان کسی طرح سے اس سے متبیح ہو۔ حقیقی حسوں اور اس قسم کے احیاء میں بعض اہم فرق ہوتے ہیں، اس لیے ان کو حسیں کہنا درست نہ ہوگا۔ انھیں حسی مافیہ یا عناصرِ حسی کہا جاسکتا ہے۔

**طریق بحث |** حسوں سے بحث کرنے وقت میرا طریق بحث حسب ذیل ہوگا۔  
 پہلے میں نفسی حالتیں ہونے کی حیثیت سے حسوں اور خارجی اشیا کے حسی اوصاف ۳۷  
 کے متعلق کچھ کہوں گا۔ اس کے بعد میں طبعی اور عضویاتی شرائط کا ذکر کروں گا۔ اس کے بعد میں حس کی ماہیت کی ایک عام تحلیل بیان کروں گا، یہاں میں بعض خصوصیات کی طرف توجہ دلاؤں گا جو حسوں کے اندر عام طور پر ہوتی ہیں۔ آخر میں مختلف قسم کی حسوں کی کیفی مشابہتوں پر بحث ہوگی اور اعلیٰ اور ادنیٰ حواس کے امتیاز پر غور کیا جائے گا۔

**حس اور حسی اوصاف |** حسوں اور خارجی اشیا کے حسی اوصاف میں جو امتیاز ہے، وہ اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ پہلے باب میں ایک مثال دی گئی تھی، اس پر پھر غور کرو۔ شکرے کے دیکھنے پر مجھے زرد رنگ کی حس کا تجربہ ہوتا ہے۔ میرے شکرے کی طرف دیکھنے سے پہلے حس موجود نہ تھی، اور جب میں شکرے کی طرف سے نظر مٹا لیتا ہوں تو یہ ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن شکرے کے طبعی خواص جو میری زرد رنگ کی حس کا سبب بنتے، وہ میرے اس کی طرف دیکھنے سے پہلے بھی ایسے ہی تھے، اور اس کی طرف سے نظر مٹا لینے کے بعد بھی ویسے ہی رہیں گے۔ چونکہ ایک خاص طول کی امواج نور کے منعکس کرنے کا طبعی خاصہ اسی حالت میں زرد رنگ کی حس کے پیدا ہونے کا بھی سبب ہوتا ہے، جب منعکس روشنی کسی تندرست آنکھ کی شبکیہ پر پڑتی ہے، اس لیے ہم اس خاصہ کو شکرے کی زردی کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح سے ایک ہی لفظ "زرد" میری نفسی حالت کی تعبیر اور ایسی شے کی ماہیت کے ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، جو مجھ سے اور میرے حسی تجربے کے تغیرات سے آزاد ہوتی ہے۔ پس جسے میں شکرہ کہتا ہوں، وہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے جسے میرے حسی تجربے کی اصطلاحات میں

ظاہر کیا جاتا ہے، لیکن جو اس سے علیحدہ اور مستقل اپنا وجود رکھتی ہے۔  
 حس اور کیفیت حس کے اس امتیاز کی اصل اور تدریجی ترقی کے متعلق بعد  
 کو ہم پھر بحث کریں گے۔ یہاں پر ایک امر کی طرف توجہ دلا دینا کافی ہے۔ خارجی  
 شے کی کمال تعین محض ہمارے حسی تجربے ہی سے نہیں ہوتی۔ خارجی عالم کی ساخت  
 میں اس کے صرف بعض جزوی خصوصیات یا پہلو داخل ہوتے ہیں۔ جب میں شکرے  
 کی طرف دیکھتا ہوں تو میری زرد رنگ کی بصری حس شدت اور زرد رنگ کے  
 اعتبار سے روشنی کی کمی بیشی یا میری آنکھ کی حالت کی وجہ سے مختلف ہو سکتی ہے  
 اگر میں اپنی حس کی طرف توجہ کرنے میں مصروف ہوں تو میں ان تبدیلیوں کو محسوس  
 کروں گا، اور نفسی اعتبار سے ان کو حقیقی خیال کروں گا۔ لیکن جب میں شکرے میں مشغول  
 ہوتا ہوں تو ان کے ایک حصے کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہوں اور ایک حصے کو غیر متعلق  
 سمجھتا ہوں، یعنی خیال کرتا ہوں کہ خود شکرے میں ان سے کوئی فرقہ واقع نہیں ہوتا۔ مصور کو  
 شکرے کی تصویر کھینچتے وقت حسی شکل کے ان فرقوں کی طرف بہت احتیاط سے توجہ کرنی پڑتی ہے۔  
 شے کی بصری شکل کے قدر و قامت میں اس فاصلے کے اعتبار سے بھی  
 بہت فرق ہوتا ہے، جو سمجھ میں اور اس میں ہوتا ہے۔ جیسے جیسے میں شکرے سے  
 پیچھے ہٹا جاتا ہوں، زرد وہی محض حسی احضار ہونے کے لحاظ سے چھوٹا ہوتا چلا جاتا  
 ہے، یہاں تک کہ یہ بالکل نٹ جاتا ہے۔ لیکن تغیر کی وسیع حدود میں معمولاً  
 ہم حس کی وسعت کے ان فرقوں کو محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں یہیں اشیائے  
 مدرکہ کے حقیقی قدر و قامت سے دلچسپی ہوتی ہے، اور حس کے قدر و قامت میں  
 تو تغیر ہوتا ہے لیکن یہ ویسا کا ویسا ہی رہتا ہے۔ اسی لئے ہم نے ان تغیرات  
 کو نظر انداز کرنا سیکھ لیا ہے۔ مادہ زاد اندھوں کی نظر جملہ حراچی کے بعد درست  
 ہو جاتی ہے، تو وہ ان فرقوں کو محسوس کرتے ہیں۔ سمجھنا انہیں دشوار معلوم  
 ہوتا ہے کہ دور سے نظر آتا ہوا مکان اس قدر وسیع کیونکر ہو سکتا ہے کہ اس میں  
 ان کے پاس بیٹھا ہوا آدمی سما جائے۔ مصور کو خود کو اس امر کی تعلیم دینی پڑتی  
 ہے، کہ بصری حسوں کو خارجی اشیاء سے علیحدہ کر کے دیکھ، کیونکہ وہ اپنا  
 اثر صرف اسی طرح سے پیدا کر سکتا ہے، کہ جو لوگ اسی کی تصویروں کو دیکھیں

ان کو ایسی ہی جیسں ہوں جیسی کہ تحقیقی اشیاء کے دیکھنے سے ہوتیں۔ زیادہ مثالوں کا دینا موجب طوالت ہوگا۔ صرف دو باتیں ذہن نشین کرنی چاہئیں (۱) حسی اوصاف حس کے ایسے اوصاف ہوتے ہیں جن کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان سے ایسی شے کی ماہیت کا اظہار ہو رہا ہے جو ذہن سے جسے حس کا تجربہ ہوتا ہے، علیحدہ اپنا وجود رکھتی ہے۔ (۲) ہمارے تجربہ پر حسی کی صرف بعض جزوی خصوصیات اور پہلو یہ منصب اختیار کرتے ہیں۔ جب ہماری دلچسپی عالم خارجی میں مرکوز ہوتی ہے، تو بقیہ کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ لیکن نفسیاتی جو اصول سے نفسی حالتوں کی حیثیت سے بحث کرتا ہے اس کا یہ فرض ہے کہ ان کی طرف توجہ کرے۔

نفس اور حسی احسا کی کلیبی اور عضویاتی شرائط کی مکمل بحث میں اختصاصی آلات حس کا تفصیلی بیان داخل ہوگا۔ اس کی ہمارے پاس گنجائش نہیں ہے۔ عام دلچسپی کی ایک بات کا بتا دینا کافی ہے، اور یہ مہیج اور حس کے ربط سے تعلق رکھتی ہے۔ جس کی عام نوعیت مہیج کی نوعیت پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ آلہ حس کی ساخت، اور اس کے عصبی روابط پر مبنی ہوتی ہے۔ آلہ بصارت کو کسی طرح سے متہیج کیا جائے، اگر کوئی حس ہوگی تو یہ روشنی یا رنگ کی ہی ہوگی، آنکھ کے دانے، نون میں کسی مسکریا مخدر شے کے داخل کرنے اور اثر کے ارتعاشات سے روشنی اور رنگ ہی کی حسیں ہوتی ہیں۔ مارپیٹ کے ایک ہتھوڑے میں عدالت برقی کے اس بیان کو قبول کرنے پر رائل تھی کہ اس نے اپنے مارنے والے کو اس روشنی میں دیکھا ہے، جو آنکھ پر چوٹ کے گلنے سے پیدا ہوئی تھی۔ جب خارجی مہیج بالکل مفقود ہوتا ہے، اس وقت بھی خالص عضوی اسباب کی بنا پر ہمیں خاکستری رنگ کی ایک منتشر سی حس ہوتی ہے، جو غالباً آنکھ کو نہیں بلکہ داغ کو براہ راست متاثر کرتی ہے۔

اس بارے میں کان کا بھی وہی حال ہے جو آنکھ کا ہے۔ عضو سماعت کو خواہ میکافی طور پر متہیج کیا جائے، یا برقی طور پر، یا ہوائی ذرات کے ارتعاشات سے، بہر صورت آوازوں کی حسیں ہوتی ہیں۔ جلد میں حرارت و برودت کی حسیں

صرف اس وقت ہوتی ہیں، جب بعض خاص عصبی سرے متبہج ہوتے ہیں اور یہ عصبی سرے ان عصبی سروں سے علیحدہ ہوتے ہیں، جن سے دباؤ کی حمیت ہوتی ہیں۔ زبان پر پیرمنٹ کے ایک دانے کے رکھنے اور ادھر ادھر لڑھکانے سے شیرینی ٹھنڈک اور دباؤ کی جو حمیت ہوتی ہیں، اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ ان عصبی سروں پر عمل کرتا ہے جو ہر قسم کے تجربے کے لئے علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ عام اصول کس حد تک سرچا سے کے حلقے میں حس کی خاص خاص قسموں پر عائد ہوتا ہے یہ امر ابھی ابھی کج بحث ہے لیکن کم از کم کان کی صورت میں تو یہ فرض کرنے کی معقول وجہ ہے کہ مختلف امتداد کی سرنیوں کے لئے علیحدہ علیحدہ عصبی سرے ہوتے ہیں۔

وہ خصوصیات جو حسوں میں عموماً ہوتی ہیں  
تین ہیں۔ (۱) کیفیت (۲) شدت

وہ خصوصیات جو حسوں میں عموماً  
ہوتی ہیں

(۳) مدت یا زمانیت

نیلے اور سرخ، آواز اور رنگ، ایک امتداد یا چڑھاؤ کے سر اور دوسرے امتداد یا چڑھاؤ کے سر ممکن ذائقے اور کڑوے ذائقے۔ ذائقے اور بو میں جو فرق ہوتے ہیں، وہ کیفیت کے فرق ہیں۔ بلاشبہ تعریف نامکن ہوتی ہے۔ جب حسوں کے دو مجموعوں میں بہ اعتبار کیفیت جیسا فرق ہوتا ہے کہ ان کو ایک مشترک جنس کی انواع قرار نہیں دیا جاسکتا، تو اس فرق کو قسم کا فرق کہہ سکتے ہیں۔ آوازیں، اور رنگ مختلف قسم کی حمیت ہیں۔ یہ مختلف ہی نہیں بلکہ متضاد ہیں یعنی بہ اعتبار کیفیت ان کا مقابلہ ہی نہیں ہو سکتا۔

شدت کیفیت کو فرض کرتی ہے۔ اس میں کم و بیش ایک ہی کیفیت ہوتی ہے۔ مثلاً ایک مقررہ امتداد کی سرنی میں بلندی کے اعتبار سے فرق ہو سکتا ہے۔ ٹھنڈک کی حس ہمیشہ کم یا زیادہ ٹھنڈک کی ہوتی ہے۔ شیرینی کا ذائقہ کم یا زیادہ میٹھا ہوتا ہے۔ شدت ایک خاص قسم کی کیفیت ہوتی ہے۔ اس کی متضاد خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس کو علیحدہ علیحدہ حسوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ ٹھنڈک کی ایک حس دوسری کے مقابلے میں

زیادہ شدید ہو سکتی ہے۔ لیکن زیادہ شدید ٹھنڈ میں سے ہم ایک ایسا حاصل نہیں کر سکتے جو کم شدید ٹھنڈ کے برابر ہو۔

حسوں کی مدت کا تعلق ان کے زمانے سے ہے۔ آواز کی وہ حس جو تین سیکنڈ رہی ہو اس سے مختلف ہوتی ہے جو صرف ایک سیکنڈ رہی ہو۔ مدت عرصے کے مقابلے میں بہتر اصطلاح ہے۔ کیونکہ عرصہ تو اس حقیقی وقت کے لئے ہوتا ہے جس میں ایک حس گہری کی رو سے باقی رہتی ہے۔ مدت ہمارے حس کے فوری تجربے کے فرق کو ظاہر کرتی ہے، جو اس کے کم و بیش عرصے سے تعلق رکھتا ہے۔

متناہیت ایک اور عام خصوصیت ہے۔ یہ کم از کم بعض اہم قسم کی حسوں میں تو ضرور پائی جاتی ہے۔ مگر اس خصوصیت پر اور اس امتداد پر بحث کرتے وقت غور کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

اب ہم حس کی مختلف قسموں کے بیان اور مقابلے کو لیتے ہیں۔ اس سلسلے میں

## حس کے مختلف اقسام

مندرجہ ذیل عارضی نہرست سے ابتدا کی جاسکتی ہے۔ نظر کی حسیں سماعت کی حسیں، لمس اور دباؤ کی حسیں، وہ حسیں جو عضلات، مفاصل، درباطات کی متغیر حالتوں کی بنا پر ہوتی ہیں اور اعضا کی وضع و حرکت کے تابع ہوتی ہیں۔ بو ذائقہ اور حرارت و برودت کی حسیں اور عضوی حسیں۔

آخری عنوان کے لئے کسی حد تک تشریح کی ضرورت ہے۔ عضوی حسوں کے تحت وہ حسیں آتی ہیں جو جسم کے اندرونی اعضا سے ہوتی ہیں، مثلاً دوسرے پیاس، عضلات کا کھنچاؤ یا ترکان متلی وغیرہ ہمارا اچھے ہونے یا بیمار ہونے کا عام احساس حسوں کی اس مجموعی مقدار پر مبنی ہوتا ہے جو جسم کی حالت سے پیدا ہوتی ہیں۔ عضوی حسوں کے ذیل میں وہ حسیں بھی شامل ہیں، جو چوٹ ضرب یا کٹ جانے سے ہوتی ہیں۔ بلاشبہ ان تجربات کی ابتدا ایسے عوامل کی بنا پر ہوتی ہے جو جسم سے خارج ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ان سے بالکل ہی مختلف عاملوں کے ذریعے سے بھی اتنی ہی اچھی طرح سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ اکثر اوقات

یہ دیر تک باقی رہتے ہیں، اور ممکن ہے کہ خارجی عامل کے عمل کے ختم ہو جانے کے بعد  
خفہت میں بڑھ جائیں۔ چاقو کے نکال لیے جانے کے بعد زخم باقی رہتا ہے اور  
زخم کے ساتھ اس کی تکلیف باقی رہتی ہے۔

حس کی کیفی مشابہتیں | حسوں کی جن قسموں کو ہم نے بیان کیا ہے ان  
کے اسباب پیدائش میں فرق ہوتا ہے اور وہ

ہماری ذہنی زندگی کو مختلف طور پر متاثر کرتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان میں سے  
بعض مثلاً نظر سماعت بو اور لمس کی تحسین بہ اعتبار کیفیت اس قدر مختلف ہوتی  
ہیں کہ انھیں علیحدہ علیحدہ اقسام قرار دینے میں ہمیں ذرا بھی تذبذب  
نہیں ہوتا۔ لیکن بعض میں کم و بیش کیفی مشابہت کم و بیش نمایاں ہوتی ہے۔  
حرارت و برودت کے تجربات عضوی حس کے اجزاء ترکیبی میں سے ہیں  
مثلاً بعض جذبی حالتوں میں ہم میں ایک قسم کی سردی کی لہر سی روٹ جاتی ہے  
یا برانڈی شراب کا ایک گلاس پینے سے ایک عام قسم کی تمکھاہٹ محسوس ہوتی  
ہے۔

عضوی حسوں اور دباؤ کی حسوں میں بھی قطعی طور پر ایک عام مشابہت  
پائی جاتی ہے۔ بلکہ یہ نظریہ پیش کیا جاتا ہے کہ تمام عضوی حسوں کی دباؤ اور حرارت  
و برودت کے تجربات میں تحویل ہو سکتی ہے۔ اگر ہم یہ بات ذہن میں رکھیں  
کہ ہمارے عضوی تجربات میں دباؤ کی حس کی بہت ہی عجیب قسمیں داخل ہوتی ہیں،  
تو اس نظریے کو تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ بھوک پیاس ترکان، مثلی، ڈاٹھ کا درد  
جلدی اور لمس کی حسوں سے اتنے مختلف نہیں جتنے کہ یہ آواز اور رنگ کی  
حسوں سے مختلف ہیں۔ لیکن انھیں ہم جلدی دباؤ کی ایسی شکلوں کے مساوی نہیں  
رکھ سکتے، جیسے کھر درے پن یا صغافی کی تحسین ہیں۔

عضلات مفاصل اور باہیات کی تحسین صاف طور پر دباؤ کی حسوں کے  
مشابہ ہیں۔ معمولی تجربے میں حسوں کی یہ دونوں قسمیں اس طرح سے متحد ہوتی ہیں کہ  
گویا یہ ایک ہی حاسے سے متعلق ہوں۔ ان میں صرف تحلیل کی کوشش کر کے امتیاز  
کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ اب سے کچھ پہلے تک ان میں قطعاً امتیاز



کیا ہی نہ جانتا تھا۔ جب ان میں امتیاز ہو سکی جاتا ہے، اس وقت بھی ان میں کسی ایسے جنسی فرق کا دریافت کرنا مشکل ہے، جیسا کہ آواز کو بوسے یا بو کو آواز سے ممیز کرنا

۶۔

۴۲۔ بو اور ذائقہ میں کیفی مشابہت اور گہرا اتحاد ہے۔ معمولی زبان میں جنسی ذائقے کہا جاتا ہے، وہ بڑی حد تک بوئیں ہوتے ہیں۔ اگر نظر اور شامہ سے کام نہ لیا جائے تو، پیاز پر سیب کا دھوکا ہو سکتا ہے۔ صحیح معنی جنسی ذائقے کی حسی قرار دیا جاسکتا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔ میٹھا، کرٹوا، نمکین کھٹا اور سیلا۔

اعلیٰ اور ادنیٰ حاسے | حس کی مختلف قسموں کو ایک ایسے تدریجی سلسلے کے اندر ترتیب دیا جاسکتا ہے، جس میں اعلیٰ حاسوں

سے ادنیٰ کی طرف آتے ہیں سلسلے کے نچلے سر پر عضوی حس ہے، اور سب سے اوپر کے سرے پر سماعت اور نظر ہیں۔ ان کے درمیان صعودی ترتیب میں حرارت و ہرودت ذائقہ بو اور لمسی حسیں ہیں، اور نیز وہ حسیں ہیں جو عضلات مفصل و رباطات کی متغیر حالتوں کی وجہ سے ہوتی ہیں۔

جو حاسے نسبتاً اعلیٰ ہیں، ان میں ادنیٰ حاسوں کی نسبت زیادہ لطیف امتیازی قابلیت پائی جاتی ہے۔ اس کے برعکس اگر ہم سماعت کو مستثنیٰ کریں تو یہ خوشگوار یا تکلیف دہ احساس کے بلا واسطہ ذرائع ہونے کی حیثیت سے بہت ہی کم اہمیت رکھتے ہیں۔ اس اعتبار سے عضوی حس بہت ہی زیادہ اہمیت رکھتی ہے اعلیٰ حاسوں کے لذات و آلام تک بڑی حد تک عام عضوی حسیت کے متلازم تاثرات پر مبنی ہوتے ہیں۔ جن میں کہو کی شاں شاں کا جو ضحلائی اثر اسلیٹ پر قلم کے چلنے سے دانتوں کا کرکرا کر انا بعض بوؤں سے غشی یا متلی کا پیدا ہونا، شوخ رنگوں سے ایک طرح کا انبساط ان سب کی زیادہ تر اسی طریق پر توجہ ہوتی ہے۔

اعلیٰ اور ادنیٰ حاسوں میں جو امتیاز ہے اس کی ایک نہایت ہی اہم بنیاد یہ ہے کہ حسی تجربے کی مختلف قسموں سے کس طرح کے مجموعے بنتے ہیں

ایک وحدت قائم کرنے کے لیے حسیں دو طرح سے ترکیب پاسکتی ہیں۔ ایک تو یہ اس طرح سے ترکیب پاسکتی ہیں جس طرح عطاریاں دو افروغ کی دوکان پر مختلف دواؤں کی بو سے مل کر ایک بو آیا کرتی ہے یا یہ اس طرح سے ترکیب پاسکتی ہیں جس طرح سے کافی کی ایک پیالی میں تلخی، مٹھاس اور خوش بو ملے ہوئے ہوتے ہیں دوسری صورت یہ ہے کہ یہ اس طرح سے ترکیب پا جائیں جس طرح سے رنگ فضا میں ایک دوسرے کی حد بندی کرتے ہیں اور ہر رنگ اپنی علیحدہ حدود و شکل یا نمونہ رکھتا ہے ان میں سے پہلی صورت کو امتزاج کہتے ہیں دوسری صورت کے لئے اجتماع تجویز کیا گیا ہے مگر میں ترتیب یا انتظام کے لفظوں کو ترجیح دیتا ہوں۔

امتزاج کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مرکب جس کے اجزاء ترکیبی میں نظم و ترتیب مفقود ہوتا ہے۔ اگر اجزاء ترکیبی (ج ج ہوں تو) کوچ سے وہی نسبت ہوگی، جو اسے ب سے ہوگی۔ یا ب کوچ سے ہوگی۔ یہ صحیح ہے کہ مختلف اجزاء ترکیبی کیفیت یا شدت کے اعتبار سے مختلف طور پر مشابہ یا غیر مشابہ ہوتے ہیں۔ امتزاج کی وجہ سے صرف ایک رشتہ قائم ہوتا ہے، یعنی رشتہ امتزاج۔ کافی کی شیرینی تلخی اور خوشبو پینے کے تجربے میں مرکب ہوتے ہیں۔ مرکب کی کوئی بھی دو صفتوں کا اس طرح سے علیحدہ احضار نہیں ہوتا، کہ اس کی مخصوص نوعیت

الگ نمایاں ہو۔ برعکس پہلو بہ پہلو رکھے ہوئے رنگوں کے تجربے میں ہر رنگ کا اس کے برعکس پہلو ہے، اس کی حدود الگ معلوم ہوتی ہیں، جو حالات کے اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہیں۔ سرخ رنگ کا ایک ٹکڑا اگر دیش کے خاکستری رنگ میں ایک متعین شکل رکھتا ہے، جو چو کوئی نکونی یا گول ہو سکتی ہے سرخ کو خاکستری سے جو نسبت ہوتی ہے وہی نسبت خاکستری کو سرخ سے نہیں ہوتی۔ سرخ کو مربع منتطیل یا دائرے کے اندر ہوتا ہے، خاکستری اس کے باہر ہوتا ہے۔ علاوہ بریں رنگوں کی ترتیب کی صورت زیادہ حسی اوصاف کی ترتیب سے آزاد ہوتی ہے ہم سرخ کی جگہ خاکستری اور خاکستری کی جگہ سرخ کو لا سکتے ہیں، اور اس سے شائد کی شکل میں فرق نہیں آتا۔

ظاہر ہے کہ ترتیب ترکیب کی ایسی قسم ہے جو اعلیٰ حاسوں سے مخصوص ہے۔ آنکھ کان اور جلد عضلات مفاصل و رابطات جو اس شکل کے اعضاء ہیں۔ ان کے مقابلے میں دوسرے اعضاء سے شکل کا پتا نہیں چلتا۔ ہم وقت ترتیب کا تعلق سب سے زیادہ بصری تجربے سے ہے۔ اس سے بہت ہی کم درجے پر یہ جلدی دباؤ کے تجربات میں پایا جاتا ہے۔ جو چیزیں جلد کو دبا رہی ہیں، ان کی شکل و صورت کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ لیکن شکل و صورت کا یہ احساس مبہم ہی ہوتا ہے اور اس کی مثال ایسی ہوتی ہے جیسے ہم شام کے دھندلکے میں جس وقت ہر شے بھوری معلوم ہوتی ہے، کسی شے کی شکل کو دیکھ رہے ہوں۔ دوسری حسوں مثلاً عضوی حس ابو ذائقہ اور ساعت کی حسوں سے ہم وقت ترتیب کا بہت کم اظہار ہوتا ہے۔ ایک ساتھ جو بونیں ہوتی ہیں، ان کی ترتیب نہیں ہوتی، بلکہ ان کا امتزاج ہو جاتا ہے، اور آوازوں کے متعلق بھی بڑی حد تک یہی بات کہی جاسکتی ہے۔

لیکن آوازوں سے اندریکی ترتیب کا حیرت انگیز ارتقا ظاہر ہوتا ہے۔ ایک آواز اور دوسری آواز کے مابین جو تغیرات ہوتے ہیں، ان کے اندر ایک متعین خصوصیت ہوتی ہے جس کا برابر رکھے ہوئے رنگ کے قطعات سے مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔ اس قسم کے تغیرات کا سلسلہ ایسی وحدت میں ترکیب پاسکتا ہے جو ان شکلوں کی وحدت کے مشابہ ہوتی ہے جن کا آنکھ کے ذریعے سے احصا ہوتا ہے۔ آنکھ کی طرح سے کان میں بھی ترتیب کی صورت حس مواد کی مخصوص نوعیت سے نسبتہ آزاد ہوتی ہے۔ اگر سروں کے درمیانی موسیقی وقفوں میں تبدیلی نہ کی گئی ہو تو نغمہ کی صورت کو متغیر کئے بغیر ہر سر کے امتداد کو بدلا جاسکتا ہے۔ یہی مصرعے کے وزن کا حال ہے۔ الایا ایھا الساقی ادس کا سنا ونا ولھا، کی آواز دوری غزل کے مصرعے اگر اس ترک شیرازی بدست آرد ول مارا کے مشابہ ہے۔ انگریزی کا یہ مجملہ

Smoking is not allowed in the Court and Ground

of the College

(حدود کالج میں سگریٹ پینے کی ممانعت ہے)

لاٹینی عسروں کے مدرس کی شکل رکھتا ہے۔  
 اس قسم کی تدریجی ترتیب حسوں کی صرف ایک اور قسم سے ظاہر ہوتی ہے۔  
 عضلات مفصل و رابطات سے جسم کی حرکات کی بنا پر ہوتی ہیں اور یہ اسی طرح  
 سے متعین و مرکب ہوتی ہیں۔ اس لیے آوازوں کی روانی اور ان حرکت کشی حسوں  
 کی روانی میں ایک طرح کی صوری مشابہت ہوتی ہے، جس کی وجہ سے ان کے اندر  
 ایک گہری قسم کا اتحاد ممکن ہوتا ہے۔ بولتے وقت صرف ان آوازوں ہی میں تدریجی  
 ترتیب نہیں ہوتی جو منہ سے نکلتی ہیں، بلکہ ان کے ساتھ ہی حرکات تکلم کی حسوں  
 میں بھی تدریجی ترتیب واقع ہو جاتی ہے۔ گانے کے ساتھ ساتھ ناچنا اس کی ایک  
 اور نہایت عمدہ مثال ہے۔



# باب (۶)

## توجہ

ساحت شعور کی عام خصوصیات | ساحت شعور کی ایک بالکل نظام خصوصیت

یہ ہے کہ ایک وقت میں ذہن کے اندر ادراک کے تمام ممکن معروضوں کو یکساں اہمیت اور وضاحت فہم حاصل نہیں ہوتی جو طالب علم اپنے مطالعے میں منہمک ہو اس کے شعور میں مرکز پر گزرتی ہوئی گھاڑیوں کا شعور بہت ہی غیر اہم جگہ رکھتا ہے۔ لیکن جو شخص اپنے کسی دوست کی آمد کا منتظر ہو، اس کے شعور میں یہ نہایت اہم جگہ رکھتا ہے۔ ادراک کے مختلف ممکن معروضوں کا شعور میں نمایاں ہونا، ایک حد تک اس پر مبنی ہوتا ہے کہ ہم کس قسم کی فعلیت میں مصروف ہیں۔ یہ بھی ایک معروف واقعہ ہے کہ ہمارے ساحت شعور کے ایک حصہ کے ابھار میں اضافہ ہونے سے ساحت کے دوسرے حصوں کے ابھار میں لازمی طور پر کمی واقع ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ساحت کی وسعت کی ایک بالائی حد ہوتی ہے جس کا کسی وقت میں بھی واضح احساس ہو سکتا ہے۔

یہ وہ نتائج ہیں جو ہم معمولاً توجہ سے منسوب کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم ادراکات و تصورات کے اس نظام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو ذہن میں

نمایاں ہوتا ہے، یا اگر اس کا نمایاں پن ہمارے ارادے کے تابع معلوم نہیں ہوتا، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ خود کو ہماری توجہ پرستی کر لیتا ہے۔ بعض اوقات ساحت شعور کے نمایاں اور واضح طور پر فہم میں آئے ہوئے حصوں کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مرکز شعور میں واقع ہیں، اور باقی ساحت شعور کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ یہ شعور کے حوالی میں ہے یا محض حوالی شعور کہ دیا جاتا ہے۔ ممکنہ اور اکات کے ساحت کے وہ حصے جو اس قدر کم نمایاں ہوتے ہیں کہ تامل سے ان کا شعور میں داخل ہونا دریافت نہیں ہوتا، انہیں اکثر تحت الشعوری کہا جاتا ہے۔

کسی خارجی شے کی طرف متوجہ ہونے کے فعل کے ساتھ ممکن ہے کہ آلات حس کی حرکات کا تطابق ہو، جن کی وجہ سے معروض کا ادراک زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ جب توجہ بصری معروض کی طرف ہوتی ہے تو یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے۔ ہم کم و بیش از خود ڈھیلوں کو ان کی سمت اور درجہ انعطاف کے بدلنے کے لیے حرکت دیتے ہیں، تاکہ جس شے کی طرف توجہ کی جارہی ہے اس کی مثال دونوں شبکیوں کے ذکی انحصار مرکزی حصے پر پڑ جائے۔ اور معروض کے واضح تمسک کے لیے عضلات ہڈی کے انقباض کو بھی کم و بیش کرتے ہیں۔

لیکن فعل توجہ کو حسی تطابق کی اس قسم کی حرکات کے مساوی قرار دینا غلطی ہے۔ ہم ایک شے کی طرف براہ راست دیکھنے بغیر اسے نگاہ میں رکھ سکتے ہیں (یعنی اس کی طرف بصری توجہ کر سکتے ہیں)۔ علاوہ بریں مظاہر توجہ اس قسم کے حسی تجربے میں بھی ملتے ہیں، جن میں تطابق پیدا کرنے کے لیے آلات نہیں ہوتے۔ جس کمرے میں بہت سے آدمی باتیں کر رہے ہوں، اس میں ایک شخص کی باتوں کی طرف توجہ کی جاسکتی ہے، حالانکہ کان آٹھ کے متحرک ڈھیلے اور تطابق پذیر عدسے کے مماثل آلات نہیں ہوتے اس کی زیادہ حیرت انگیز مثال فوج کے تار منشیوں میں ملتی ہے کہ وہ ایک ہی تار کے سلسلے سے تین یا چار ایک ہی وقت میں آنے والے پیاموں میں سے کسی ایک طرف توجہ کر سکتا ہے۔

توجہ کی خصوصیتیں | یہ پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ جس خیال یا شے کی طرف توجہ ہوتی ہے، اس کی اصل نشانی یہ ہے کہ وہ شعور میں

ابھری ہوئی اور نمایاں معلوم ہو۔ اس نمایاں پن کو اس کی شدت کے ساتھ طوطا طوطا نہ کرنا چاہئے۔ کسی حس کی شدت اس حس کے شعور میں نمایاں ہونے کا سبب ہو سکتی ہے، جیسے نہایت ہی بلند شور (مثلاً قریبی گرج کا) خود مرکز شعور قبضہ کر لیتا ہے، اور باقی سب حسوں کو وہاں سے نکال کر باہر کر دیتا ہے۔

لیکن ایک حس کو شعور میں ایسا ہی ابھار حاصل ہو سکتا ہے اگرچہ اس کی شدت کم ہو۔ تکلیف یا دہشت کی چیخ شعور کے اندر نمایاں حیثیت حاصل کر لیتی ہے، حالانکہ اس سے بہت بلند شور جن میں یہ جذبی اہمیت نہیں ہوتی مثلاً ایک کاروباری شہر میں گاڑیوں کی آمد و رفت کا شور مرکز شعور میں آنے سے قاصر رہتا ہے۔ شعور میں ابھرنے کی خصوصیت کے لئے ہم نمایاں پن کی اصطلاح استعمال کر سکتے ہیں۔ یہ کہنے کے بجائے کہ گرج کا شور یا چیخ کی آواز نے خود کو ہماری توجہ پر مسلط کر لیا ہے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہمارے شعور میں نمایاں ہو گئے۔ گرج نمایاں ہو جاتی ہے کیونکہ یہ شدید ہے لیکن اس کا نمایاں پن اس کی شدت سے مختلف شے ہے۔

کسی ادراک کا نمایاں ہونا، اس کے صاف طور پر سمجھ میں آنے کے لئے ضروری شرط ہوتا ہے ذہن کی اس فعلیت کو جسے بدل توجہ کہتے ہیں، ہم ارادی طور پر اس شے پر صرف کرتے ہیں، جس کے متعلق ہم اور معلومات حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ نمایاں پن ذہنی مسک کے لئے بھی ضروری ہے جس چیز کو یاد کرنا ہو یا دہلے وقت اس کا نمایاں ہونا ضروری ہے۔ جسمانی حرکت میں ارادی و محسوس تغیر پیدا کرنے کے لیے بھی یہ ضروری ہے، جو حرکات خود بخود جاری رہتی ہیں وہ معمولی طریقوں کے مطابق ہوتی ہیں۔ اگر ہم کوئی نئی حرکت کیے بغیر چاہتے ہیں، تو پہلی بار اس حرکت کو عمل میں لانے وقت اس کا احساس نمایاں ہونا چاہئے، حرکت کے عادی بن جانے کے بعد اس کے عمل کے احساس کا نمایاں رہنا ضروری نہیں رہتا۔ بلکہ حرکت خود بخود یعنی عمل میں لانے کے احساس و علم کے بغیر عمل میں لائی جاسکتی ہے۔ یہی بات کسی خاص جہت میں سوچ بچار کر کرنے کے متعلق بھی صحیح ہے۔ اگر ہم موثر طور پر سوچ بچار کرنا چاہتے ہوں تو ہمارا سلسلہ افکار نمایاں ہونا چاہئے، کیونکہ بصورت دیگر یہ فکری مادوں کی سطح پر آجائے گا۔

ساحت شعور کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کا حلقہ محدود ہوتا ہے۔ ادراکات

یا تصورات ایک مجموعہ کے نمایاں ہو جانے سے دوسرے مجموعوں کے نمایاں پن میں لازمی طور پر کمی واقع ہوتی ہے۔ معمولی طور پر جب یہ کہا جاتا ہے کہ ہم ایک وقت میں ایک شے سے زیادہ کی طرف توجہ نہیں کر سکتے تو یہی مراد ہوتی ہے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ ایک وقت میں ہم ایک سے زائد چیزوں کو صاف طور پر محسوس کر سکتے ہیں۔ سنگ مرمر کے ساتھ ٹکڑوں تک کو ایک وقت میں صاف طور پر محسوس کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ مادی اشیا ہونے کی حیثیت سے سنگ مرمر کے ٹکڑے الگ الگ ہوتے ہیں مگر ان کا مجموعہ ایک نفسیاتی وحدت ہوتا ہے۔ اگر بے ترتیب رکھے ہوئے سنگ مرمر کے ٹکڑوں کی تعداد سات سے بڑھا دی جائے تو ان کے ایک وحدت میں مجتمع کرنے کی قوت زایل ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر سنگ مرمر کے ٹکڑوں کی ایک بڑی تعداد کو پانچ یا چھ چھوٹے مجموعوں میں ترتیب دیا جاتا ہے (فرض کرو کہ پانچ یا تین تین ٹکڑوں کے مجموعوں میں) تو کل مجموعے کا ایک ذہنی وحدت کے طور پر احساس ہو سکتا ہے۔

۴۸

اس لیے اس دعوے کے اندر کہ ہم ایک وقت میں صرف ایک ہی چیز کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں، جو صداقت مضمر ہے، وہ یہ نہیں کہ صرف ایک طبیعی شے کا ایک وقت میں ادراک نمایاں ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس نفسیاتی اعتبار سے نمایاں وحدت طبیعی اشیا کی ایک بڑی تعداد پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ اس بات کو اس طرح سے بھی بیان کر سکتے ہیں کہ معروض توجہ ایک طبیعی شے نہیں ہوتی بلکہ طبیعی اشیا کا ایک مجموعہ ہوتا ہے۔ لیکن جب طبیعی مجموعہ زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے تو پھر اس کے لئے ایک نفسیاتی وحدت بننا ممکن نہیں ہوتا۔

ذہنی اعمال کی ایک تیسری خصوصیت یہ ہے کہ شعور کے اندر بتدریج جو عناصر نمایاں ہوتے ہیں، وہ ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوتے، بلکہ ایسی اغراض یا طلبی میلانات کو پورا کرتے ہیں، جو ایک خاص مدت تک جاری رہتے ہیں مثلاً ایک سلسلہ استدلال پر غور کرتے یا شطرنج کھیلتے وقت سوچنے میں جو ذہنی اعمال ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے سے غیر مربوط نہیں ہوتے بلکہ ایک وحدت کے اجزاء ہوتے ہیں جو ایک خاص مدت رکھتی ہے۔ اگر ہم شطرنج میں مصروف ہوں، اور کسی دوسرے امر کی طرف متوجہ ہونا پڑے تو اس سے تسلسل میں غفل واقع ہو جاتا ہے، اور جب ہم کھیل کی طرف



لوٹتے ہیں تو یہ سلسلہ پھر جاری ہو جاتا ہے۔ اعمال ذہنی کے ایسے سلسلے میں بذی کی قدموں کے اندر جو ربط ہوتا ہے، اس کا تعین ایک ہی دلچسپی سے ہوتا ہے، جس کو طلبی تسلسل کہہ سکتے ہیں۔

**تصور توجہ پر تبصرہ** | اوپر ہم نے ذہنی اعمال کی تین اساسی خصوصیتیں بیان کی تھیں، (۱) تجربے کے مختلف عناصر میں نمایاں ہونے کے اعتبار سے فرق (جس کا تعین یا توجہ جلی دلچسپی سے ہوتا ہے، یا ایسی دلچسپی سے جس کو ارادی طور پر قائم رکھا گیا ہو) (۲) حلقے کا محدود ہونا (۳) اعمال ذہنی کے تدریجی عناصر کا طلبی تسلسل کے ذریعے سے متعین ہونا۔ معمولی گفتگو میں ہم ان خصوصیتوں کو توجہ سے منسوب کرتے ہیں۔ تجربے کے مختلف عناصر میں نمایاں ہونے کے فرق کو ہم یہ کہہ کر ظاہر کرتے ہیں کہ فلاں ادراک یا تصور نے ہماری توجہ کو اپنی جانب متعطف کر لیا ہے، یا اس پر ہم نے اپنی توجہ کو مبذول کر دیا ہے۔ ذہنی حلقے کے محدود ہونے کے واقعے کو ہم یہ فرض کر کے ظاہر کرتے ہیں کہ ہم ایک شے کی طرف دوسری شے کی طرف سے توجہ ہٹاتے بغیر متوجہ نہیں ہو سکتے۔ اور شعور کے تدریجی عناصر کا طلبی تسلسلوں سے متعین ہونا، یہ کہہ کر ظاہر کیا جاتا ہے کہ یہ توجہ کے ایک مسلسل عمل کے اجزاء ہیں۔

ان منظر ہر پر بحث کرتے وقت اگرچہ لفظ توجہ مفید ہے، لیکن اس لفظ کے گمراہ کن مضمرات سے ہوشیار رہنا چاہئے۔ توجہ کوئی علیحدہ ذہنی استعداد نہیں ہے بلکہ یہ تو ادراک و فکر کی عام مندرجہ بالا خصوصیات کا نام ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ ہم فلاں شے پر توجہ صرف کر رہے ہیں تو یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ ہم اس شے کو کچھ نہیں دیتے، بلکہ درحقیقت وہ ذہنی تطابق قائم کرتے ہیں جو اس شے کے ادراک کے لیے ہمارے ساحت شعور میں نمایاں پن حاصل کر لینے کے لئے ضروری ہے۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے ہماری توجہ کے مرکز میں ہے اور فلاں صرف حاشیے میں ہے، تو شاید ہمارے ذہن میں توجہ کی کوئی اس قسم کی مثال چھپی ہوئی ہوتی ہے کہ جیسے ایک قسم کی دودرس روشنی یا سرچ لائٹ ہو، جسے مختلف اشیاء پر

ڈالا جاسکتا ہو اور جو چیزیں اس کی کرنوں کے مرکز میں آتی ہوں ان پر بہت تیز روشنی پڑتی ہو اور جو اس کی کرنوں سے ہٹتی ہوئی ہوں وہ تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ اس تخیل سے اس وقت تک تو کوئی نقصان واقع نہیں ہوتا جب تک ہم اسے صرف مثال کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور اس سے نتائج اخذ کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ لیکن اگر ہم اس کو توجہی اعمالی کی ٹھیک تصویر خیال کریں جس سے نتائج اخذ کیے جاسکتے ہیں تو یہ یقین کر لینا چاہئے کہ گمراہ ہو جانے کا سخت خطرہ ہے۔

گذشتہ زمانے میں نفسیاتیوں کے یہاں یہ دستور تھا کہ وہ توجہ کے اس تصور کو عوام کی زبان سے لیتے تھے اور نفسیات کے اس حصے میں وہ اپنا کام صرف اس قدر سمجھتے تھے کہ توجہ کی خصوصیات کو واضح کریں۔

اس زمانے میں اس تصور پر عموماً شدید مکتفی چینی کی جاتی ہے۔ اور جو واقعات بیان ہوئے ہیں انہیں تو تسلیم کیا جاتا ہے۔ مگر اس بارے میں کلام کیا جاتا ہے کہ آیا توجہ کے اصول توجہ کی حیثیت سے داخل کرنے سے یہ کچھ زیادہ واضح ہو گئے ہیں۔ ایک تجربے کے نمایاں پن کے بیان کرنے کے بعد جب ہم اس نمایاں پن کو توجہ کی فعلیت سے منسوب کرتے ہیں تو اس سے شاید کسی شے کی بھی توجہ نہیں ہوتی۔ پروفیسر اسپیرین بتاتے ہیں کہ حسی تجربے کے مختلف میدانوں میں ذہنی حلقے کی وسعت کی نسبت جو اعدادی طریقہ کی تحلیل کی گئی ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فرد واحد میں ان حلقوں میں انسان کی تمام قابلیت کے علاوہ اور کوئی قدر مشترک نہیں ہوتی۔

۵۰

یہ الفاظ دیگر ایسی استعداد توجہ کے لئے کوئی تجسسی شہادت موجود نہیں ہے جس کی وسعت فہم کے مختلف افعال کے حلقے یا حد کو متعین کرتی ہو (مثلاً بصری ادراک میں نقطوں کی تعداد کے سمجھنے کی اور سمعی ادراک میں کھٹ کھٹ کی تعداد کی)۔

اس رائے کے حامی اس امر کے مدعی ہیں کہ ایک علیحدہ استعداد کی حیثیت سے توجہ ایسا تصور ہے جو اس صحیح علمی اصول کی رو سے نامقبول قرار پاتا ہے کہ ہمیں استعدادوں کی تعداد غیر ضروری طور پر بڑھانی نہ چاہئے۔ اس خیال کے مان لینے کے بعد بھی ہم اس

اصطلاح کو مسمولی اور عام فہم لفظ اور ایک باب کے سہل عنوان کے طور پر استعمال کر سکتے ہیں، جس میں ہم حد نمایاں پن وغیرہ کے واقعات پر بحث کرتے ہیں۔ مگر ہم اس کو ایسی اصطلاح خیال نہ کریں گے جو کسی خاص نفسیاتی عمل یا استعداد کے لئے ہو۔ اس لفظ کے ساتھ ہمارا برتاؤ ایسا ہی رہے گا جیسا کہ لفظ حافظہ کے ساتھ ہے، کیونکہ حافظے کی اصطلاح بھی صرف علامت سہولت بخش ہے، ورنہ اب ہم ذہنی مسک و اعادے کے واقعات کو حافظے کی استعداد سے منسوب نہیں کرتے۔

**ساحت شعور کی مختلف صورتیں** | توجہ مرکوز اور توجہ منتشر میں ساحت شعور کی نوعیت میں صریحی فرق ہوتا ہے۔ یہ ذہنی ساحت

کی دو صورتیں ہیں، جن میں ایک میں نمایاں پن محدود ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں نمایاں پن منتشر ہوتا ہے۔ پہلی حالت میں ساحت شعور کا صرف تھوڑا سا حصہ نمایاں ہوتا ہے۔ اور دوسری حالت میں اشیاء افعال یا نصورات کی بڑی تعداد ایک وقت میں ایک ساتھ یا بتدریج نمایاں ہوتی ہے۔ تحصیل اعمال میں خواہ کام ذہنی ہو یا نہی حرکت کے متعلق ہو، توجہ مرکوز کی ضرورت ہوتی ہے۔ اختیار اور عام تجربہ دونوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ کافی اذکار کے بغیر عمل تحصیل بہت ہی ناقص طور پر انجام پاتا ہے۔

یہ بات بھی عام طور پر تجربے میں آتی ہے کہ جن کاموں کے انجام دینے کے لئے کردار کو مختلف قسم کی طبعی اشیاء کی بڑی تعداد کے مطابق کرنا پڑتا ہے، وہاں توجہ منقسم ضروری ہوتی ہے جو موزکار کا چلانے والا اپنی توجہ کو صرف ایک خطرے کی طرف مرکوز کرتا ہے اور باقی تمام خطرات کی طرف سے اپنی توجہ کو ہٹا لیتا ہے اسے بہت جلد اپنے کئے کی نرا جھگتنی پڑتی ہے۔

اس سوال کی کہ کس حد تک توجہ فی الحقیقت ایک سے زائد کاموں پر منقسم ہو سکتی ہے، ڈاکٹر میک گوین نے تحقیق کی ہے۔ انہوں نے اپنے موضوعوں کی دو مختلف کام ہیک وقت انجام دینے کے لئے دیے۔ مثلاً ایک ہاتھ سے سوئی سے دھڑول میں تاکا پرونا اور دوسرے ہاتھ سے دکی ہر تھری قطار کو کاٹنا۔ اکثر توجہ دونوں کام شعور میں

یکے بعد دیگرے نمایاں ہوتے ہوئے معلوم ہوتے تھے۔ کبھی کبھی دونوں کاموں میں ایک قسم کا اجتماع ہو جاتا تھا جس میں یہ ایسی موزونی کے ساتھ انجام دئے جاتے تھے، جو انہیں ایک مگر نسبتاً پیچیدہ کام بنا دیتی تھی۔ بعض اوقات موضوع یہ بیان کرتے تھے، کہ اس قسم کے اجتماع کے بغیر دونوں کاموں کی طرف ایک ہی وقت میں توجہ ہوتی ہوئی محسوس ہوتی ہے یعنی دونوں نمایاں معلوم ہوتے ہیں، مگر ان کے مابین کوئی ذہنی وحدت قائم نہیں ہوتی جس صورت میں یہ بیان کیا گیا کہ دونوں فعل یکے بعد دیگرے مرکز شعور میں آتے ہیں، اس صورت میں بھی یہ کہا گیا کہ جو فعل اس وقت مرکز شعور میں نہیں ہے، وہ بھی ہنوز شعور کے اندر موجود ہے اگرچہ دوسرے کے مقابلے میں اس میں نمایاں پن کم ہے۔

لہذا اس سوال کا کہ آیا توجہ کو بہت سی چیزوں پر تقسیم کرنا ممکن ہے، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سادہ جواب نہیں ہو سکتا۔ صاف طور پر یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ ساحت شعور کا ایک حصہ دوسرے حصے کے نمایاں پن کو چھین کر نمایاں بناتا ہے۔ ساحت کے خارجی اعتبار سے دو علیحدہ علیحدہ حصے ایک ہی وقت میں ایک دوسرے سے ربط پا جانے کی وجہ سے نمایاں ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ ذہنی ساحت کے دو اہم مگر غیسر مربوط حصوں سے ایک عموماً دوسرے کے مقابلے میں بہت زیادہ نمایاں ہوتا ہے، مگر دوسرا بھی کسی حد تک نمایاں ضرور ہوتا ہے، اور اتنا ہی صوزنوں میں ممکن ہے دونوں مساوی طور پر نمایاں ہو جائیں۔

نفسیاتی خارج کے طریقوں کو صنعتی مسائل میں استعمال کرنے کی سب سے پہلی کوششوں میں سے یہ کوشش تھی کہ آرام رانوں کا انتخاب محل کے اندران کی توجہ کے منقسم کرنے کی قوت کا امتحان کر کے کیا گیا۔ اس قسم کی آزمائشیں اب بھی کی جاتی ہیں، مگر چنپٹری اعتبار سے ان کا جائز ہونا بہت ہی مشکوک ہے۔ یہ مسئلہ بلاشبہ صحیح ہے کہ توجہ منقسم کسی سواری کے چلانے کے لئے نہایت ضروری ہے۔ ان امتحانات کے جائز ہونے کے لئے فرض کرنا بھی ضروری ہے کہ توجہ کے منقسم کرنے کی قوت عام قوت ہے، جو کسی خاص فرد کے تمام افعال میں پائی جاتی ہے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ پروفیسر اسپرمن نے جو شہادت پیش کی ہے اس کی رو سے یہ مفروضہ غلط ہے۔ اس صورت میں یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ایک شخص کی ایسے عمل میں اپنی توجہ کو منقسم کرنے کی قوت، جس کی پائائش تجربہ خانہ میں

ہوئی ہے کسی ایسے دوسرے عمل کو عہدگی کے ساتھ انجام دینے کی علامت ہو سکتی ہے، جس کے لیے توجہ منقسم کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً ٹرام یا موٹر کا چلانا۔

ذہن کی ایک اور حالت ہوتی ہے، جس کو توجہ منتظر یا محض روش انتظار کہتے ہیں۔ یہ راحت شعور کی وہ حالت ہے، جب ہم کم و بیش متعین قسم کے ادراک یا رد عمل کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ یہ ذہن کی وہ حالت ہے جو ہم نفسیاتی اعتبار کے موضوع میں اس وقت پیدا کر دیتے ہیں، جب ہم اس سے یہ کہتے ہیں کہ روشنی کے دیکھنے کے ساتھ ہی پردے پر سے اپنی انگلی اٹھالے۔

”اس قسم کی انتظاری توجہ اکثر اوقات دھوکے کا باعث ہوتی ہے۔ ہمیں وہ شے نظر آ جاتی ہے جس کے نظر آنے کی ہمیں توقع ہوتی ہے، اور جو شے فی الحقیقت نظر کے سامنے ہوتی ہے وہ نظر نہیں آتی۔۔۔۔۔ جب وہ شے جس کا توجہ کے ساتھ انتظار ہوتا ہے حرکت ہوتی ہے یا ایسی شے ہوتی ہے جو توجہ کرنے والے کی حرکت سے پیدا ہو سکتی ہے، تو حرکت کے عمل میں لانے کا رجحان ہوتا ہے۔“ میٹر کی حرکت کے بعض مظاہر کی توجہ میں اس رجحان کو بھی پیش کیا جاتا ہے۔

رجحان کو بھی پیش کیا جاتا ہے۔  
اختیار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انتظاری توجہ کی جہت اس مدت کو متعین کرتی ہے جو ایک مہج کے واقع ہونے اور منتجبہ حس کے بروز میں صرف ہوتی ہے۔ روشنی کے شعاع اور آواز کے ایک ساتھ ادراک ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ شعاع آواز سے تقریباً ۶۰ ڈیگری پہلے ہو۔ لیکن اس مدت کے طول کا تعین اس امر سے ہوتا ہے کہ آیا انتظار روشنی کا ہو رہا ہے یا آواز کا اگر انتظار آواز کا ہوتا ہو تو یہ مدت زیادہ ہوگی اور اگر روشنی کا ہو تو یہ مدت کم ہوگی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نمایاں پن اور ابھار کے اختلاف کے منطابہ دراصل عمل کے مطالبات سے وابستہ ہوتے ہیں۔ نمایاں اور اک وہ ہوتا ہے جو عمل کا طالب

۵۳

ہوتا ہے۔ بھوکے بلی کے ساحت ذہنی کی نمایاں خصوصیت چوہا ہوتی ہے، کتے کے لئے یہ خرگوش کی بوہوتی ہے، اور دوسرے پرندوں کے لئے سر پر باز کا منڈلانا۔ ہمارے ساحت شعور میں بھی بعض اوقات نمایاں خصوصیات کا اسی طرح سے تعین ہوتا ہے۔ شکاری کے لئے شیر جو بچ کر نکل گیا ہو، اور بھوکے کے لئے کھانا پکنے کی خوشبو نمایاں خصوصیت بن جاتی ہے، کیونکہ یہ ایسا اوراک ہے جو شدت کے ساتھ عمل کا طالب ہوتا ہے۔ ساحت شعور میں اس کی حقیقت کا تعین کردار کی ان غلطی میلانات سے ہوتا ہے، جنہیں ہم جبلتیں کہتے ہیں۔

لیکن انسانی اور حیوانی زندگی میں یہ فرق ہے کہ انسانی زندگی میں ہماری دلچسپیاں تک ثانوی نظامات کے تابع ہو سکتی ہیں، جس میں ایسے روات عمل کام نہیں کرتے، جن میں عمل فوری اور ظاہر ہوتا ہے۔ ایک عضویاتی استحالے کے متعلق تمام مسائل پس تدر از خود اور غیر ارادی طور پر متوجہ ہو سکتا ہے، جتنا کہ دوسرا شخص اپنے کھانے کے طرف یا ممکن ہے کہ ایک کام کی طرف توجہ خود اس کی خاطر نہ ہو بلکہ کسی اہل شے کی غلط ہو جس کی طرف یہ شے لی جاتی ہے مثلاً جس طرح سے طالب علم لاطینی کی قواعد کی طرف انعام حاصل کرنے کی غرض سے توجہ کرتا ہے۔ اسٹاڈٹ اس قسم کی توجہ کو توجہ فوری سے معین کرنے کے لئے توجہ ماخوذ کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ توجہ فوری ان چیزوں پر صرف کی جاتی ہے جو براہ راست دلچسپی کا موجب ہوتی ہیں۔

ارادی اور غیر ارادی توجہ میں بھی امتیاز کیا گیا ہے۔ ایک کام کا مطالعہ کرتے وقت ممکن ہے اس کا نمایاں پن خود اس کے نمایاں رہنے کے میلان سے باقی نہ رہے، بلکہ ہمارے ارادے کی وجہ سے نمایاں ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ امتیاز فوری اور ماخوذ توجہ کے امتیاز سے مختلف ہے۔ کیونکہ اگرچہ فوری توجہ کے معروضات ہمیشہ ہمارے ارادے کے بغیر نمایاں ہو جانے پر مائل ہوتے ہیں اور اس لیے انہیں غیر ارادی توجہ کے معروضات بھی کہا جاسکتا ہے، مگر توجہ ماخوذ کے معروضات کو بھی اسی طرح سے غیر ارادی کہا جاسکتا ہے۔ انعام کی کشش طالب علم کی توجہ کو لاطینی قواعد کی جانب غیر ارادی بنا دیتی ہے، اگرچہ لاطینی قواعد سے دلچسپی ابتداء ارادی سعی سے پیدا ہوئی ہو، اور اسے اکثر ارادی سعی کے ذریعہ سے بار بار تقویت پہنچانے کی ضرورت پڑی ہو۔

ایک اور حالت ہے، جسے عام طور پر بے توجہی کہا جاتا ہے۔ مکان سے ذہن کی

۵۴

یہ حالت ہو جاتی ہے یا ایسی حالت میں جب ذہن خارجی عالم کے مطالبات سے بالکل خالی ہوتا ہے۔ اس حالت میں ذہن کا کوئی حصہ نمایاں پن کا بلند درجہ حاصل نہیں کرتا، اور خیالات ایک دوسرے کے بعد متلافی روابط کی بنا پر آتے ہیں اور طلبی سلسل کی بنا پر نہیں آتے (جیسا کہ معمولاً ہوتا ہے)۔ ذہن کی اس حالت میں اور اس حالت میں جب یہ کسی حکم کی وجہ سے یا خارج میں کسی اہم چیز کا ادراک کرنے کی وجہ سے بیدار ہو جاتا ہے اور رد عمل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے نمایاں فرق ہوتا ہے۔

شعوری اعمال کی اس عام سطح کے لئے چونکہ پن کا لفظ استعمال کر کے اس فرق کو اہم سب سے اچھی طرح سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ بے توجہ یا تہکا ہوا ذہن سب سے کم چوکنا ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ شخص جس کا ذہن ایک نمایاں سلسلہ فکر میں مصروف ہوتا ہے یا محض سوچنے یا عمل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے اس کے متعلق کہا جاسکتا ہے بہت زیادہ چوکنا ہے۔ چونکہ پن کا سب سے ادنیٰ درجہ غنیدگی کی حالت میں ہوتا ہے۔ کیونکہ غنیدگی کی حالت میں اگرچہ آلات حس تہیجات کے وصول کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں، اور برآئیدہ اعصاب میں بھی حرکات کے آغاز کرنے کی قابلیت ہوتی ہے، مگر وصول شدہ تہیجات پر شعوری کردار کا معمولی رد عمل منقود ہوتا ہے۔ دیکھا گیا ہے کہ چونکہ پن کے تغیرات کے ساتھ ایسے جسمانی تغیرات ہوتے ہیں جن کی پیمائش ہو سکتی ہے۔ مثلاً جسم کی برقی مقاومت اس وقت بہت کم ہوتی ہے، جب انسان کسی یہیج پر رد عمل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے، اور جب چونکہ پن کو کم کر دیا جاتا ہے، تو اس وقت مقابلہ زیادہ ہوتی ہے۔ اور غنیدگی کی حالت میں یہ سب سے زیادہ ہوتی ہے۔

لے نفسی برقی اعتبارات میں مقاومت کی مسلسل تبدیلی کے اسباب کا مطالعہ "از آرتھوولیس مطبوعہ"

## باب (۷)

### ماسک، اُستلاف و اعادہ

توجہ اور مسک! ماسک اس واقعہ کے لئے ایک عام نام ہے کہ پہلے تجربات باقی رہنے والے رجحانات پیدا کرتے ہیں جن سے بعد کے تجربات متعین ہوتے ہیں۔ اس بات میں ماسک خصوصیت کے ساتھ اس لحاظ سے بحث کی جائے گی کہ یہ ایک ہی قسم کے توجہ کی عمل کو کس طرح سے متاثر کرتا ہے۔ ایک ہی توجہی عمل سے میری مراد ایک ہی مجموعی معروض پر از سر نو توجہ کرنے کے ہیں۔

توجہ کا لازمی اثر یہ ہوتا ہے کہ یہ اپنے معروض کے علم کو کسی نہ کسی طرح سے بہتر بناتی ہے۔ لیکن اس کی کارکردگی محض اس کی اپنی شدت اور مدت پر مبنی نہیں ہوتی، معروض کی نوعیت جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ایک اہم شرط ہوتی ہے۔ تم اپنے دوست جو کس کی تحریر کو ایک نظر پڑھ سکتے ہو۔ مگر یہ ممکن ہے کہ تمہارے دوست امتحان کی تحریر طویل اور شدید مطالعے کے بعد بھی نہ پڑھی جاسکے۔

کارکردگی کا مدار اس پر بھی ہوتا ہے کہ اسی شے یا اس کے مشابہ اشیاء پر سابق میں توجہ کی کتنی مقدار صرف کی جا چکی ہے۔ عرصہ سے آشنا ہونے کی وجہ سے ممکن ہے تم امتحان کی تحریر کو بلا تاخیر و دشواری پڑھ سکو اور اب تمہیں کشمکشیں موزوں اور نقطہ گزارہ معلوم



نہ ہوں۔ یہ دیکھتے ہی ایسے منیر و مجتمع معلوم ہوتے ہیں کہ ان سے قابلِ شناخت الفاظ اور جملے بن جاتے ہیں۔ اسی طرح سے طراحِ خشکی کی آمد کو دیکھتے ہیں حالانکہ معمولی آدمیوں کو یہ خطافقہ بر ایک دھندلی سی لکیر معلوم ہوتی ہے۔ سیلین کیلر جو بچپن میں بصارت و سماعت سے محروم ہو گئی تھی، بولنے والے کے ہونٹوں اور اگلے کی حرکات کو ہاتھ سے محسوس کر کے یہ معلوم کر سکتی ہے کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔

ایسی تمام صورتوں میں سابقہ توجہ کا نتیجہ باقی رہتا ہے اور ایسے بعد کے توجہی اعمال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، جن کا معروض وہی ہوتا ہے یا جزوِ اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ جو کام پہلے ہو چکا ہے اس کے دوبارہ انجام دینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پس اندہ رجحان کی بنیاد پر ہم اس مقام سے از سر نو ابتداء کرتے ہیں جہاں پر ہم نے سابق میں چھوڑا تھا۔

ایسے توجہی عمل کے لئے بھی ماسک لازم ہے، جو ابھی جاری ہو۔ مثلاً ایک جملے کو سمجھ کر ادا کرنے کو لو۔ اگر جملے کے ختم پر بولنے والے کی شعوری روش کا تعین پہلے ادا کئے ہوئے لفظوں کے بقیہ اثر سے نہ ہوتا تو اس کی نفسی حالت بالکل ایسی ہی رہتی، جیسے کہ جملہ اس کی زبان سے نکلا ہی نہ ہو۔ بعض مرضی حالتوں میں تقریباً ایسی ہی کیفیت ہو جاتی ہے۔ میرے مشاہدے میں ضعیفی کے انحطاط کا ایک واقعہ آیا ہے، اس میں بوڑھی خاتون ایک ہی لوری کو مسلسل پڑھتی چلی جا رہی تھی، اور اسے یہ ہر بار پہلے کی طرح سے نئی محسوس ہو رہی تھی۔ ذہنی ترقی کے عمل میں آنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ سابقہ ذہنی عمل جو رجحان چھوڑ جائے وہ آئندہ ترقی کی بنیاد اور نقطہ آغاز ہونے کی حیثیت سے مسلسل باقی رہے۔ جس عمل سے رجحانات قائم ہوتے ہیں، اس کے دوران میں رجحانات کے مابین بھی بعض روابط پیدا ہو جاتے ہیں، جن کو اینٹلافات کہا جاتا ہے۔ یہاں ہم صرف ان اینٹلافات سے بحث کریں گے، جو ایک ہی توجہی عمل کے دوران میں قائم ہوتے ہیں۔ اس بحث سے متعلق دوسرے مسائل پر اس وقت بحث ہوگی جب ہم سلاسل تصورات کے بیان پر پہنچیں گے۔

توجہ کرتے وقت ہم تبدیلی اپنے مجموعی معروض کی مختلف خصوصیتوں پہلوؤں اور حالتوں کو مرکز توجہ میں لاتے ہیں۔ بعد کو کسی موقع پر جب اسی معروض کی کسی جزئی خصوصیت کو دیکھیں، تو یکے بعد دیگرے دوسری خصوصیات مرکز توجہ میں آ جاتی ہیں۔ اس قسم کا

ذہنی تکرار، ایٹلاف کی وجہ سے ہوتا ہے، اور خود تکرار کو اعادہ اچایا یاد کہتے ہیں، میں نے حروف تہجی پر ایک خاص ترتیب سے اکثر توجہ کی ہے۔ ا ب ج کے دیکھنے سے میرا ذہن دنا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، کہا جاتا ہے حروف د لا و کا اعادہ ایٹلاف کے ذریعے سے ہوا ہے۔

اب ہمیں زیادہ صحت کے ساتھ اس امر کا تعین کرنا چاہئے  
**ایٹلاف کیا ہے؟** | کہ اس لفظ ایٹلاف کے معنی کیا ہیں؟ یہ بات ذہن میں

رکھنی نہایت ضروری ہے کہ اس کے معنی کسی حقیقی نفسی عمل کے نہیں ہیں۔ اعادہ تو ایک حقیقی نفسیاتی عمل ہوتا ہے، لیکن ایٹلاف کوئی حقیقی نفسیاتی عمل نہیں ہوتا۔ ایٹلاف رجحانات کا ایک اکتسابی ربط ہوتا ہے، اور مربوط رجحانات کی مانند شعوری تجربے کے دوران میں قائم ہوتا ہے اور یہ ایسی شرط ہوتی ہے جو بعد کے شعوری تجربے کو متعین کرتی ہے۔ لیکن جس طرح سے خود رجحانات شعوری تجربے کے باہر ہوتے ہیں، اسی طرح سے ان کا اتحاد بھی شعوری تجربے سے خارج ہوتا ہے، گہری نیند کی حالت میں رجحانات اور ان کے ایٹلافات دونوں باقی رہتے ہیں۔

میں کسی شخص کو یہ لفظ کہتے ہوئے سنتا ہوں ”دل ناواں تجھے ہوا کیا ہے“ اس پر میں رک جاتا ہوں، اور بے اختیار مجھے یہ لفظ یاد آتے ہیں، ”آخر اس درو کی دو کیا ہے؟“ اس سے کیا ثابت ہوتا ہے۔ میں نے پہلے یہ مصرع آخر اس درو کی دو کیا ہے سنا ہوگا۔ اور اس کی وجہ سے ایک رجحان باقی رہ گیا ہوگا، جو اس کے شعور میں غیر موجود ہونے کے زمانے میں بھی رہا ہے۔ اور اسی طرح پہلے مصرع کے ”دل ناواں تجھے ہوا کیا ہے“ سننے سے بھی ایک رجحان باقی رہا ہوگا۔ پھر ان رجحانوں میں اکتسابی ربط یا اتحاد بھی پیدا ہو جانا چاہئے اور یہ ربط یا اتحاد بھی اس درمیانی عرصے میں جب کہ میرا ذہن دوسری چیزوں میں مشغول رہا ہے باقی رہنا چاہئے۔ یہ دونوں رجحان ایک مرکب رجحان کی صورت میں متحد رہے ہوں گے جس میں یہ قابلیت ہوگی کہ اگر ان تجربات کا صرف ایک حصہ دوبارہ ہو جائے جن کے متحدہ عمل سے یہ پیدا ہوا تھا، تو کل مرکب رجحان از سر نو تہیج ہو جائے۔

اس نفسیاتی عمل کا ایک عضویاتی رخ بھی ہے۔ رجحانات عضویاتی اور نفسیاتی دونوں طرح کے ہوتے ہیں، اور ان کا اتحاد عضویاتی اور ذہنی دونوں طرح کا واقعہ ہے۔

نفسیاتی اور عضویاتی دونوں مشترکہ پہلوؤں کے لئے ہم نفسی طبیعی کی اصطلاح استعمال کر سکتے ہیں۔ اختلاف ایک انتسابی نفسی طبیعی ربط ہے جو نفسی طبیعی جہان اور خالص عضویاتی نظم کے مابین ہوتا ہے۔

یہ دوسری متبادل صورت بہت ہی اہم ہے۔ اس کے اندر تمام وہ صورتیں داخل ہیں جنہیں حرکی اختلاف کہا جاسکتا ہے۔ ایک لفظ کے دیکھنے سے مجھے اس کے ادا کرنے کی خواہش ہو سکتی ہے، جیسا کہ زور سے پڑھنے میں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سابقہ انتساب کئے ہوئے اختلافات ہوتے ہیں۔ نفسی طبیعی رجحان (جو لفظ کے دیکھنے سے متبیح ہوتا ہے) اور ان خالص ۵۸ عصبی اور عضلی انتظامات کے مابین ہوتے ہیں جو حرکات تکلم کے پیدا کرنے کے لئے ہوتے ہیں۔ آئندہ چل کر معلوم ہو گا کہ حرکی اختلافات ہماری حیات ذہنی میں خصوصاً اور اکی سطح پر بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ چلنے، بندوق چلانے، شمشیر زنی غرض یہ کہ وہ تمام کام جن کے لئے جسمانی مناسبتوں اور چابکدستیوں کی ضرورت ہوتی ہے، مناسب حرکی اختلافات کے قیام پر مبنی ہوتے ہیں۔

اب ہمیں ان حالات کو شرائط پر غور کرنا ہے جن پر مسلسل عمل توجہ کے دوران میں اختلافی روابط قائم مبنی ہے۔ اس ذیل میں اصل قابل غور امور جب ذیل

اختلافات کس طرح سے قائم ہوتے ہیں

ہیں۔ (۱) عمل کے اندر کس حد تک وحدت ہے۔ (۲) مرکز توجہ میں بتدریج جو احضارات آتے ہیں وہ قریب ہیں یا دور ہیں (۳) تدریجی احضارات کی ترتیب (۴) عمل توجہ کا اعلیٰ کتنی مرتبہ ہوتا ہے (۱) عمل توجہ کی وحدت اس کے مجموعی معروض کی وحدت پر مبنی ہے۔ لیکن یہ مختلف صورتوں میں بہت ہی مختلف ہو سکتی ہے۔ اسی لحاظ سے اس سہولت جس سے اختلافات قائم ہوتے ہیں اور ایتلافات کی قوت و پائیداری میں تغیر ہوتا ہے۔

بے معنی لفظوں کے ایک سلسلے کو ازبر یاد کرنے کی کوشش کرتے وقت مجموعی معروض میں ادنیٰ درجہ کی وحدت ہوتی ہے۔ ان لفظوں میں ربط ایک تو اس بنا پر ہوتا ہے کہ یہ سب کے سب مربوط آوازیں ہوتے ہیں، اور دوسرے اس بنا پر کہ یہ ایک عارضی سلسلے میں ہوتے ہیں جس کو ایک خاص غرض سے یاد کرنا ہوتا ہے۔ مگر ان کا اتحاد ان الفاظ سے کہیں زیادہ کمزور ہوتا ہے جو جملوں میں مرتب ہوتے ہیں اور ایک مسلسل غہوم ادا کرتے ہیں۔ اور اگر لفظ تیزوں کے ساتھ تیز ہوتے ہیں جیسے نظم

کے اندر تو یہ وحدت اور بھی گہری ہو جاتی ہے۔  
 پروفیسر ایننگھاؤس نے چھتیس لفظوں کے ایک سلسلے کو اس قدر یاد کرنے کی کوشش کی  
 کہ ان کو یاد سے بلا کسی غلطی کے سنایا جاسکے، اور دیکھا کہ اس کے لئے سلسلے کو چھپن مرتبہ  
 دہرانے کی ضرورت ہے۔ لیکن شکر کے ترجمے اینڈ کے ایک بند کو اس طرح سے یاد کرنے  
 کے لئے 'چھ' یا سات مرتبہ دہرانے کی ضرورت پڑی۔ مرنبدیں اوسطاً چھپن لفظ یا  
 لفظوں کے 'کرے' ہیں جن کے منتقل معنی ہیں۔ حروف ٹیکر حروف ربط و ضمائر کو سنہا  
 کر لینے کے بعد بھی چھتیس سے لے کر چالیس لفظ تک رہ جاتے ہیں۔ اس سے ایننگھاؤس  
 نتیجہ نکالتا ہے کہ اس کی شکر کے اشعار یاد کرنے کی قابلیت، بے معنی الفاظ کے یاد کرنے کی  
 قابلیت کے مقابلے میں آٹھ سے لے کر نو گونہ تک زیادہ ہے۔

ان لفظوں کی تعداد کا جو ایک منظوم بند میں ہوتی ہے، بے معنی سلسلے کے لفظوں  
 سے مقابلہ کرنا قابل عمل نہیں ہے۔ کیونکہ بامعنی لفظوں کے یاد کرتے وقت محض ہجوں کی تعداد  
 سے درحقیقت کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ایک ہجا والے بارہ لفظوں کے جملے کے یاد کرنے  
 میں بھی اتنی ہی دیر لگتی ہے جتنی کہ دو ہجے والے بارہ لفظوں کے جملے میں ہوتی ہے۔

فرانسیسی مدد سے کے ہجوں پر بعض اختیارات کئے گئے ہیں۔ ان کا یہاں پر بیان  
 کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہو گا۔ بچوں کو ایک بار سننے کے بعد کبھی بے ربط لفظوں کے ایک  
 سلسلے کو ٹکھنا ہوتا تھا اور کبھی چھوٹے چھوٹے جملوں کو۔ سات بے ربط لفظوں میں سے  
 اوسطاً وہ پانچ کا اعادہ کر سکے۔ اڑتیس لفظوں کے جملے میں سے جو نسبتہ منتقل معنی رکھنے والے  
 سترہ مجموعوں میں تقسیم ہو سکتا تھا، وہ اوسطاً پندرہ مجموعوں کا اعادہ کر سکے بہتر لفظوں  
 والے جملے میں جو اس قسم کے اٹھائیس مجموعوں پر مشتمل تھا، وہ چوبیس کا اعادہ کر سکے بہتر صورت  
 میں جو اجزاء محفوظ رہے، ان سے معنی کا ضروری خلاصہ ظاہر ہوتا تھا۔ اور جو یاد نہ رہے  
 وہ عموماً ایسے تھے جن کا کل کی وحدت سے بہت ہی کمزور تعلق تھا۔ یہ زیادہ تر غیر ضروری  
 تفصیل اور ترصیعی کلمات وغیرہ پر مشتمل تھے۔

غیر ضروری کڑائیوں کے اس حذف سے ایک عام اصول کا پتا چلتا ہے۔  
 اور حالات اگر مساوی ہوں تو سب سے قوی اتلاف رکھنے والے رجحانات ان بات  
 کے مطابق ہوتے ہیں، جو مجموعی معروض کی عام ساخت کے لئے سب سے اہم ہوتی ہیں۔

(۲) اقرب یا منارت کے اثر پر غور کرتے وقت اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہئے۔ قدیم خیال کے بموجب جو کم و بیش اب بھی رائج ہے، استثنائی روابط کے قائم ہونے کے لئے ایک لازمی شرط ہوتی یا فوری تسلسل ہے۔ یہ خیال یقیناً غلط ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا اعتبار میں جو کچھ بچوں نے کیا ہے وہ ہم ہر وقت کرتے رہتے ہیں۔ اعادے کے عمل میں ہم ایسی تفصیلات کو حذف کرتے رہتے ہیں جو متابلتہ غیر موثر یا غالب دھبہ سے غیر متعلق ہوتی ہیں۔ ذہن ایک نمایاں نقطے سے دوسرے نمایاں نقطے کی طرف نسبتاً غیر اہم کو نظر انداز کرتا ہوا گزر جاتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو کل کے واقعات کا اعادہ کرنے کے لئے ہمیں آج کا پورا دن صرف کرنا ہوتا۔

۶۰ بایں ہمہ منارت بہت اہم شرط ہے۔ اگر اور تمام باتیں مساوی ہوں تو ایک احضار سے ایسے احضارات کا اعادہ ہو گا جو اس کے ساتھ ہو چکے ہوں یا اس کے فوراً ہی بعد ہوئے ہوں، نہ کہ ایسے احضارات کا جن کے درمیان زمانی وقفہ ہو۔ اور اس سے گوان احضارات کا اعادہ ہو گا جو اس سے زماناً علیحدہ تھے تو ان احضارات کا ہو گا جن کے مابین وقفہ کمتر ہو یعنی زیادہ بعید احضارات کا اعادہ نہ ہو گا۔

جب مجموعی معروض کی وحدت کمزور ہوتی ہے، اور تدریجی مدت دھبہ کی تغیر یا ایک ہی سطح پر ہوتی ہیں، اس وقت قربت کی اہمیت سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ یہ شرطیں بے معنی بچوں کے یاد کرتے وقت پوری ہوتی ہیں۔ لیکن اس صورت میں بھی بالواسطہ طور پر یہ ثابت کیا گیا ہے کہ استلافات اس وقت قائم ہوتے ہیں جب بچے زماناً متصل نہیں ہوتے۔ اس کے لئے جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ پہلے بچوں کے ایک سلسلے کو اتنا یاد کیا جاتا ہے کہ ان کو بغیر غلطی کے سنایا جاسکے۔ اس کے بعد ایک اور سلسلے کو یاد کیا جاتا ہے جو پہلے سلسلے سے بنا ہوتا ہے مگر ہر بچے کے بعد ایک بچے یا دو بچوں یا تین بچوں کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

مثلاً اگر ابتدائی سلسلے کو ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰ وغیرہ سے ظاہر کیا جائے تو اس سے ماخوذ سلسلہ ۱، ۳، ۵، ۷، ۹ وغیرہ یا ۱، ۴، ۷، ۱۰ وغیرہ ہو سکتا ہے۔ ماخوذ سلسلے میں نئے بچے ملا کر اس کو اصلی سلسلے کے برابر بنادیا گیا۔ اس کے بعد ماخوذ سلسلے کو یاد کرنے کے لئے جتنی بار دہرا پڑا تھا، اس کا اصلی سلسلے کی تعداد سے

مقابلہ کیا گیا۔ یہ معلوم ہوا کہ ماخوذ سلسلوں کے یاد کرنے میں بہ صورت اصلی سلسلے کے مقابلے میں کم وقت صرف ہوا۔ بچت اس وقت سب سے زیادہ ہوئی جب صرف ایک کڑی حذف کی گئی اور یہ دو تین یا چار کڑیوں کے حذف کرنے پر سرعت کے ساتھ بند سچ کم ہوتی چلی گئی۔ اس شبہ کے دور کرنے کے لئے کہ ماخوذ سلسلے کے یاد کرنے میں جو سہولت ہے وہ کہیں ان آئینا فالت کی بنا پر تو نہیں ہے، جو اصل سلسلے کی کم و بیش منفصل مدت کے مابین قائم ہو گئے ہوں، مختلف اضیاطی تدابیر اختیار کی گئیں اور مختلف قسم کے امتحانات لئے گئے۔

(۳) اس کے بعد والی شرط جس پر ہمیں غور کرنا ہے ترتیب احضار ہے۔ اکثر یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ استلاف الٹی طرف عمل نہیں کرتا، یا بالفاظ دیگر احضارات کا اعادہ صرف اس ترتیب کے ساتھ ہوتا ہے جس ترتیب میں ان کی طرف ابتداء توجہ ہوتی ہے بلاشبہ یہ میلان عام ہے، اور یہ اس حالت میں خاص طور پر قوی ہوتا ہے، جہاں ایک ہی ترتیب کے ساتھ بار بار اعادہ کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے دعائے ربانی کا الٹا پڑھنا بہت دشوار معلوم ہوتا ہے۔ مگر یہاں ہم کو غالب میلان سے سابقہ ہے، نہ کہ مطلق اصول سے۔ اختیاری شہادت سے یہ بات ثابت ہے، کہ جب بے معنی جھوں کا ایک سلسلہ حفظ کر لیا جاتا ہے، تو اسی سلسلے کو بے ترتیب معکوس دہرانے میں مقابلتہ بہت ہی کم تعداد میں دہرانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ممکن ہے استلاف کا معکوس عمل زیادہ سارست نوعیت رکھتا ہو۔ ایک احضار سے ممکن ہے، دوسرا ایسا احضار یاد آجائے جو اس سے پہلے ہوا ہو، اور جس کے ساتھ اس کا مقابلتہ گہرا تعلق ہو، اور اگلا احضار جس کے ساتھ اس کا ربط کمزور ہو یاد نہ آئے۔

بعض اختیارات بے معنی مقاطع سے اس طرح سے کئے جاتے ہیں کہ یکے بعد دیگرے ایک مقطع پر زور دیا جاتا ہے اور دوسرے کو یونہی رہنے دیا جاتا ہے۔ ان سے اس کی ایک عمدہ مثال دستیاب ہوتی ہے۔ ایسے ایک سلسلے کے یاد کرنے کے لئے آنا موقع دیا گیا کہ موضوع اس کو بنیہ عطلی کئے ہوئے سنا سکے، اس کے بعد چند منٹ گزر جانے دئے گئے۔ اس کے بعد اختیار کرنے والے نے الگ الگ مقاطع موضوع کے سامنے پیش کئے، اور پوچھا کہ ان سے اول کے جن مقطعوں کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، ان کو بتائے جب وہ مقطع

جو اس کے سامنے پیش کیا جاتا تھا، سو کہ ہوتا تھا تو اس سے ہمیشہ قطعاً گلے غیر سو کہ مقطع کا اعادہ ہوتا تھا۔ اور جب یہ غیر سو کہ ہوتا تھا تو اس سے قطعاً قطع کے سابقہ سو کہ مقطع کا اعادہ ہوتا تھا۔

(۴) اعادہ تکرار کا اثر مشہور ہے اور ضمناً اس کی مثال بھی دینی جا چکی ہے جس قدر دلچسپی کم ہوگی اور مجموعی معروض کی وحدت کم گہری ہوگی، اسی قدر تکرار کی اہمیت زیادہ ہوتی ہے۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ اگر سبق کو پلے درپلے دہرایا جائے تو اس سے کم پائیدار استلافات حاصل ہوتے ہیں، نسبت اس کے کہ تکرار کے امین ایک خاصہ بڑا زبانی وقفہ ہو۔ بے معنی ہجوں کا ایک سلسلہ یاد کرتے وقت، ایک ہی بارچوب میں مرتبہ پڑھ لینے سے استلافات اپنی مضبوطی سے قائم نہیں ہوتے، جتنے چھ روز تک روزانہ چار مرتبہ پڑھ لینے سے قائم ہوتے ہیں۔ اور اگر بارہ روز پر تقسیم کر کے روزانہ دو مرتبہ پڑھا جائے تو اور زیادہ مفید نتیجہ برآمد ہوگا۔ اختیار کی شرائط سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نتائج کی توجیہ صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے، کہ تکرار سے قدیم تر استلافات کو نسبت جدید تر استلافات کے زیادہ تقویت پہنچتی ہے۔

## اعادے کی مختلف صورتیں

اب ہم ان حالات سے جن کے تحت استلافات

قائم ہوتے ہیں شعوری عمل میں ان کے نتائج و

اثرات پراتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ہمیں یاد دیا اعادے کی مختلف صورتوں پر غور کرنا ہے۔ اس کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) آزاد یا واضح اجبا جو براہ راست ہوتا ہے۔ (ب) آزاد یا واضح اجادہ جو بالواسطہ حرکی استلافات کے ذریعے سے ہوتا ہے (ج) خفی یا غیر واضح اجادہ۔ (۱) آزاد یا واضح اعادے میں سابقہ تجربے کی مددات شعور میں ایک دوسرے سے اس طرح الگ الگ اور آزاد لوی کے ساتھ نمایاں ہوتی ہیں، جس طرح سے کہ یہ ابتداءً واقع ہوتی ہیں جب اجبا، بلا واسطہ ہوتا ہے تو یہ ایسی ذہنی مثالوں کی صورت اختیار کرتی ہیں، جو اپنے اوصاف اور ترکیبوں کی صورتوں کے اعتبار سے اصل حسوں کی نقل ہوتی ہیں۔ ہماری سابقہ مثال آخر اس درود کی دوا کیا ہے، میں الفاظ کا اعادہ، اسی طرح سے ہوتا ہے۔ ذہنی کان نے ہر لفظ کو یکے بعد دیگرے اسی طرح سے مناجا ہے، جس طرح سے ابتداءً جسمانی کان نے سنا تھا۔ یہاں پر فرض کیا گیا ہے کہ یہ الفاظ بلا واسطہ استلاف کے ذریعے سے جو اس سے پہلے کہ

مصرع ”دل ناداں سمجھے ہوا کیا ہے“ سے ہے محض ذہنی طور پر یاد آ جاتے ہیں۔  
 (ب) لیکن ایک اور صورت بھی ممکن ہے۔ ممکن ہے پہلے سے قائم شدہ اعتلاف  
 ابتدائی ذہنی اعادے کے بغیر براہ راست آواز بلند الفاظ کو یاد آ کر ادا کرے۔ اس صورت میں  
 آزاد اور واضح اعادہ ہو گا گو یہ بالواسطہ ان حرکات کے ذریعے سے عمل میں آئے گا جو حرکی اختلاف  
 پر مبنی ہوں گی۔ اور یہ ان حواس کی صورت اختیار کرے گا جو از سبب نو پیدا ہوں گی اور  
 ذہنی نشانات کے اعادے کی صورت اختیار نہ کرے گا۔ اس قسم کا آزاد اعادہ اور ان کی  
 عمل کی خصوصیت ہے، جو سلاسل تصورات سے الگ ہوتا ہے۔

(ج) اگر موجودہ فکر و عمل پر تجربہ ماضی کے اثر کی پوری طرح سے توجیہ کرنی ہے،  
 تو ہمیں اعادے کی ایک اور قسم پر زور دینا چاہئے جو اس ایجاب و تصویری استحضارات کے  
 تسلسل کی صورت میں ہوتا ہے اور اس اعادے جو پہلے سے قائم شدہ حرکی اعتلافات کے  
 خطوط پر حرکی فعلیت کے واسطے سے ہوتا ہے، دونوں سے الگ ہے۔ ہماری حیات ذہنی  
 کا یہ ایک عام واقعہ ہے، کہ تجربہ ماضی اس طریق پر بھی عمل کرتا ہے جس کو غیر واضح یا  
 خفی کہہ سکتے ہیں۔ یہ خود تو اپنی پوری تفصیل کے ساتھ یاد نہیں آتا مگر ان تفصیلات  
 کو جن کا اس وقت فی الحقیقت احضار ہوتا ہے، ایک قسم کی اضافتی اہمیت ان کے  
 معنی اور تعلقات کا ایک احساس عطا کر دیتا ہے۔

مثلاً میں اس وقت لکھ رہا ہوں۔ اس حالت میں ممکن ہے اس عالم میں میرے  
 توجہی شعور کے سامنے حس یا تشال ذہنی کی صورت ایک یا دو لفظ ہوں جنہیں میں نے  
 دیکھا ہو یا ذہنی طور پر سنا اور ادا کیا ہو۔ لیکن یہ حس اور تشالیں میرے لئے ایک معنی  
 رکھتی ہیں، جو خود حسوں و تشالوں بلکہ دوسرے لفظوں میں بھی موجود نہیں ہیں۔ یہ پہلے سے  
 قائم شدہ اختلافات کی بنا پر اور میرے سابق گفتگو میں ایک خاص جگہ رکھنے کی وجہ سے  
 اپنے اندر ایک ربط و اضافت کا مفہوم رکھتے ہیں۔

عام طور پر پہلے سے حاصل کیا ہوا علم جو ہمارے موجودہ فکر کو متعین کرتا ہے،  
 شعور کے سامنے قابلِ شناخت صورت میں صرف ٹکھڑا سا ہوتا ہے۔ اس سے کہیں زیادہ  
 مقدار میں خفی یا غیر واضح طور پر عمل کرتا ہے۔ مثلاً ہم مسلسل غیر شعوری مسلمات پر عمل  
 کرتے رہتے ہیں، ایسے مسلمات جن کو شعور میں اس دقت تک مرتب نہیں کیا جاتا



جب تک ان کی تردید نہیں ہو جاتی۔

مثلاً ہم ایک شخص سے یہ فرض کر کے بات کرتے ہیں کہ وہ سن سکتا ہے اور اس واقعے کا کہ ہم نے ایک بات فرض کر رکھی تھی، صرف اس وقت احساس ہوتا ہے جب وہ بہر انابت ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہیں ایک دوست سے طوں اور اس سے سیاسی موضوع پر یہ فرض کر کے باتیں کرنے لگوں کہ اُسے بھی مجھ سے اتفاق ہو گا۔ گوئیں دیکھتا ہوں کہ وہ مجھ سے متفق نہیں ہے، اس وقت میرا غیر واضح مفروضہ واضح شعور میں داخل ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہیں اس وقت اکتفوری میں ہوں اور یہ تعطیلات کا زمانہ ہے، اشیاء و حالات کے متعلق میرے پورے خیال کو متاثر کرتا ہے، اور میرے کردار و سلاسل تصورات کو مستقل طور پر متعین کرتا رہتا ہے۔ لیکن میں شاذ و نادر ہی اپنے آپ سے یہ کہتا ہوں کہ میں اس وقت اکتفوری میں ہوں، اور یہ تعطیلات کا زمانہ ہے، اور شاذ و نادر ہی ان واقعات کو اپنے شعور میں واضح کرتا ہوں۔ چپک پر دستخط کرتے وقت میں اپنے فعل کی اہمیت کو اچھی طرح سے سمجھتا ہوں، اور ان تفصیلات کو ذہن میں نہیں لاتا جس پر یہ اہمیت مشتمل ہے۔ مثلاً کسی شخص کا چپک کو لیجا کر تکب میں پیش کرنا، اور ٹکڑک کا کٹھن پر سے میرا روپیہ ادا کر دینا۔

مسٹر کلے ایک کتاب کے مصنف ہیں جس سے ناواجبی طور پر غفلت برتی گئی ہے۔

اس کتاب کا نام The Alternative ہے۔ اس میں وہ غیر شعوری مفروضے کی نہایت ہی عمدہ مثال دیتے ہیں۔ وہ ایک ہوٹل کے کمرے میں ناشتہ کر رہے تھے۔ ہوٹل کا ایک خادمہ و مرتبہ ایک ہی دروازے سے اس کمرے میں آیا اور دوسرے دروازے سے باہر نکل گیا۔ مسٹر کلے نے اس شخص کو جب وہ دوسری مرتبہ آیا تو بیٹے شخص کا توام بھائی خیال کیا۔ عمارت کی عام شکل ایسی تھی کہ اس سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ اس کمرے میں صرف ایک دروازہ ہے۔ لیکن اس تصدیق کو ذہن پر واضح نہیں کیا تھا کہ صرف ایک دروازہ ہے، اور نہ اس سوال کو ذہن کے اندر کسی صورت میں اٹھایا تھا۔

جن صورتوں میں کل کی شناخت ہوتی ہے، ان سب میں مضمر احیا اس کی کسی جزئی خصوصیت کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ مثلاً جب میں یہ لفظ سنتا ہوں کہ دل اداں مجھے ہو کیا ہے تو یہ میرے شعور میں کسی مانوس کل کے ٹکڑے کی حیثیت سے آتے ہیں۔ اس سے پہلے کہ مجھے بعد کے الفاظ یاد آئیں یہ مانوس معلوم ہوتے ہیں، اور اعادہ کرتے وقت میں ان میں کا

ہر لفظ ایک خاص کل کے پارے کی حیثیت سے شناخت کرتا ہوں۔ اگر میں حالی کی رکھات کو دہراتا ہوتا، تو میرا مجموعی ارتسام اس سے بہت مختلف ہوتا۔ اس قسم کی شناخت کے لئے یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ اس سے ان کے علاوہ جن کا ابتداء و اختصار ہوتا ہے مزید تفصیلات کا اجا ہوا۔ ممکن ہے میں اس غزل کے پہلے لفظوں کو سن کر پوری غزل کو پہچان لوں بغیر اس کے کہ میں اس کے پورے سلسلے کو ذہن میں تازہ کر سکوں۔ اس سلسلے کو میں پہلے سن چکا ہوں، اور یہ شناخت کا تعین کرنے کے لئے مضمر طور پر عمل کرتا ہے، اگرچہ اس کا بالتفصیل اعادہ نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورت میں میں عموماً غلط سلسلوں کو جن کا باتو مجھے خیال آئے یا جن کی طرف دوسرے متوجہ کریں، رو کر سکتا ہوں، اور جب صحیح سلسلے کا خیال آئے تو اسے فوراً پہچان لیتا ہوں۔ یہ صورت بطور نمونہ پیش کی جاسکتی ہے۔ عام طور پر جو کچھ تفصیلی تجربے کے اندر آتا ہے، اسے ایسے وسیع تر مجموعے یا نظام کا جزو خیال کیا جاتا ہے، جو متعین تفصیل کے ساتھ سامنے نہیں آتا۔

مثلاً فرض کر دیجئے ایک دوست کی پشت کی چمک ایسی حالت میں دکھائی دیتی ہے کہ وہ سڑک کے نوٹ کی طرف جا رہا ہے اور نظروں سے اوجھل ہونے ہی کو ہے جیسی عطیے کے طور پر جو شے صفاً سامنے آتی ہے، وہ میرے دوست کی گریزاں اور جزئی شکل ہے۔ اس بصری شکل کو پہچان لیا جاتا ہے، اور میں اس کے ذریعے سے اپنے دوست کو بھی پہچان لیتا ہوں۔ یہ ممکن ہے کہ شناخت جزو اس کے چہرے، اس کی آواز وغیرہ کی مثال کے اعادے پر مشتمل ہو، لیکن اس قسم کے تفصیلی اعادے کے واقع ہونے سے پہلے اور نیز اس کے دوران میں مجموعی تجربے کا معروض میرے لئے سابقہ تجربات کے اثر کی وجہ سے، جو اس وقت تفصیلی طور پر میرے ذہن کے سامنے نہیں ہیں، ایک خاص خصوصیت رکھتا ہے۔ اگر اسی طرح سے میں نے کسی دشمن کو دیکھا ہوتا، یا ایسے قرض خواہ کو دیکھا ہوتا، جو اپنے قرض کی وصول یا پی کا بہت شدت سے تقاضا کرتا ہو یا ایسے ملاقاتی کو دیکھا ہوتا جس سے مجھے کوئی خاص دلچسپی نہ ہو تو سابقہ تجربے کا یہ اثر بہت مختلف ہوتا۔ اگرچہ آنکھ کو ان سے ایک ہی طرح کی تشکل دکھائی دی ہوتی۔

آخر میں میں ایک مثال نقل کرتا ہوں جس کو مسٹر بوسانک نے ایکس رال میں تقریر کرنے پر مئے استعمال کیا تھا۔ اگر میں یہ کہوں کہ مجھے سلونے اسکو اثر پر جا کر ایکس رال

۶۵

جانے والی ریل گاڑی پر بیٹھنا ہے تو میں صرف ایک ریل گاڑی ایک اسکوائر (چوک) اور ایک عمارت کا ذکر کرتا ہوں۔ لیکن میرے دعوے میں لاتعداد واقعات مضمر ہیں، جو اس کے قابل فہم اور صحیح بنانے کے لئے ضروری ہیں۔ اس میں زمین دوز ریلوے کا وجود مضمر ہے، اور یہ لندن کے وجود کو فرض کرتی ہے۔ اس کے اندر اس عمارت کا حقیقی ہونا مضمر ہے، اور ان جلسوں کا جو ہم اس میں کرتے ہیں۔ یہیں جامعہ کا توسیعی نظام مضمر ہے، اور یہ خود میری زندگی اور میرے اس نظام میں حصہ لینے کو مانتا ہے۔ ان تمام امور کا صرف ایک جزو توجہ کے مرکز میں ہے۔ لیکن یہ سب کا سب ایک مسلسل بیاق ہے۔ جس کے اجزاء ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ اور اگرچہ جب میں یہ کہتا ہوں کہ آج شام کو میں یہاں ٹرین کے ذریعے سے آیا ہوں تو ان تمام باتوں کا با تفصیل دعویٰ نہیں کرتا، لیکن ان میں سے کوئی بات بھی پہلے سے مسلم نہ ہوتی تو باقی تمام باتیں بارہ بار ہوتی ہیں یعنی ان کے علائق و روابط ضائع ہو جاتے، اور ان کے نہ ہونے کی وجہ سے کل کے معنی ہی برباد ہو جاتے۔

ترقی کے تمام مدارج کے اندر ذہنی زندگی کی حقیقی روانی میں تجربہ ماضی کا خفی و نہفتہ حالت سے نسبتہ واضح و جلی اعادے میں متغیر

اور اکی اور تصویری عمل

ہونا داخل ہے۔ ہم ابتداءً ایک کل کو مجموعی طور پر اور اجزاء کے امتیاز کے بغیر سمجھتے ہیں، اور پھر اس کی تفصیلات کا انکشاف شروع کرتے ہیں۔ ایک سلسلہ حرکات کو دہرا کر ہم حوں کے ایسے سلسلے کو از سر نو حاصل کر سکتے ہیں، جس کو ہم پہلے حاصل کر چکے تھے یا یہ ہو سکتا ہے کہ ہم تجربہ ماضی کی بین تفصیلات کا محض ذہنی تمثالات کے ذریعے سے اعادہ کر لیں۔

مثلاً ایک شخص جو ایک عمارت کے راتوں سے واقف ہو اس علم کو دو طرح سے

Essentials of Logic ۱۷ مصنفی بوسانگے ص ۳۳ میں ۱۷ مہارت کو رد و بدل کر کے اپنے مقصد کے مطابق بنایا جو سر بوسانگے کے مقصد سے کسی حد تک مختلف ہے۔

جلی بنا سکتا ہے (۱) علاء عمارت کے ایک حصے سے دوسرے حصوں میں جائے یا (۲) اس کے کمروں رانٹوں زمینوں وغیرہ کی ذہن میں تشال قائم کرے یا الفاظ میں ان کو بیان کرے۔ خفی کو جلی میں بدلنے کے یہ دو طریقے ادراکی اور تصویری عمل کے مطابق ہیں۔ (۱) ادراکی ہے (۲) تصویری ہے۔ اس امتیاز کی نوعیت کی اگلے باب میں اور تشریح کی جائے گی۔



## باب (۸)

### بچے کی تدریجی ترقی



گزشتہ ابواب میں ہم نے شعوری عمل کی عام ماہیت اور اس کے حالات و شرائط سے بحث کی تھی۔ اب ہم ذہنی ترقی کی تدریجی منزلوں کے بیان کو لیتے ہیں۔ مضمون کے اس حصے کے مقدمے کے طور پر مناسب یہ معلوم ہوتا ہے بچے میں ذہنی نشو و نما جو عام راہ اختیار کرتا ہے، اسے مختصراً بیان کر دیا جائے۔

عمر کے پہلے سال میں بچے کی ذہنی ترقی تقریباً کلیتہً حرکی

استلافات کے اکتساب پر مشتمل ہوتی ہے جس سے وہ اپنی

حرکات کو ان اشیاء اور واقعات سے جو اس کے حواس کو

#### بچے کا نشو و نما

متاثر کرتے ہیں، پر مقصد اور باقاعدہ طریق پر مطابق کرتا رہتا ہے۔ اس طرح سے اسے اپنے حسی تجربات کی ترتیب و ماہیت پر زیادہ سے زیادہ وسیع اور موثر قابو حاصل ہو جاتا ہے اور وہ بجائے اس کے کہ ان کو انفعالی طور پر لے پہلے ہی سے ان کے حاصل کرنے یا ان سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایسا ایک قسم کے اختیاری عمل سے واقع ہوتا ہے۔ جسم ہاتھ پاؤں اور آلات حس کے حرکات شروع شروع میں اندھا دھند

یا کم بیش اندھا دھند ہوتی ہیں لیکن جو حرکات اور حرکی روشیں مفید اور تشفی بخش تجربات کا باعث ہوتی ہیں، ان کے استقلال کے ساتھ جاری رکھنے کا ایک مستقل میلان ہوتا ہے، اور جب اسی قسم کے حالات دوبارہ پیدا ہوتے ہیں، تو ان حرکات کی تجدید ہوتی ہے۔ اس کے برعکس وہ حرکات اور وہ روئیں ہیں جو غیر تشفی بخش تجربات کا باعث ہوتی ہیں بروقت وقوع ان کے ترک کر دیتے اور اسی قسم کے بعد کے مواقع پر ان کے دوبارے میلان ہوتا ہے، موضوعی انتخاب کے اسی قانون کے عمل سے، نسبتاً کم اور بے مقصد غلطیوں رفتہ رفتہ خاص سمت اور خاص مقصد کی راہوں میں چلنے لگتی ہیں۔ اور ہر ترقی آئندہ ترقی کے لئے راستہ صاف کر دیتی ہے۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ خوشگوار تجربے کے جاری رکھنے سے سیری یا ناکان کا تجربہ ہوتا ہے، اور اسی طرح سے یہ کردار کی تبدیلی کا باعث ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ خوشگوار دلچسپی کے جاری رہتے ہوئے حرکی فعلیت کو خاص خاص طریق پر متغیر کر کے اگر اس کی ماسماہیت کے بدلے بغیر اسے بڑھایا جاسکتا ہے۔ اسی لئے کسی حد تک تغیر کا ایک موضوعی میلان ہمیشہ سے موجود ہوتا ہے، جس سے موضوعی انتخاب کے لئے مواد حاصل ہوتا ہے۔

شروع میں بچہ زیادہ تر دیکھنے اور چھونے کی تحصیل میں مشغول رہتا ہے، اپنی آنکھوں اور اپنے ہاتھوں کی حرکات میں مطابقت پیدا کرنے کی مسلسل مشق سے اسے رفتہ رفتہ اپنی بصری اور لمسی حس کی ترتیب پر زیادہ قابو حاصل ہونا جاتا ہے۔ شروع میں سر کے موڑنے کا ایک میلان ہوتا ہے، جو غالباً خلقی ہے، جس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ روشن یا منظر متحرک سطحوں کو پوری طرح سے نظر کے سامنے لایا جائے اور ان کی طرف ٹھٹھکی باندھ کر دیکھا جائے۔ فرض کرو کہ سچہ چکدار کھڑکی کی طرف ٹھٹھکی باندھ دیکھ رہا ہے، اور آیا اسے اس کی طرف سے ہٹا لیتی ہے۔ اس پر وہ چیخنے لگتا ہے۔ اگر آیا اسے پھر کھڑکی کی طرف کر دے تو وہ چیخنا بند کر دیتا ہے، اور اس کے چہرے سے اطمینان کا اظہار ہونے لگتا ہے۔ لیکن اگر اسے دوبارہ کھڑکی کی طرف نہیں موڑا جاتا، جس سے وہ روشنی کو دیکھ سکے تو اس کی بے اطمینانی جاری رہے گی اور اس کا اظہار سر آنکھوں اور جسم کی بے چینی کی حرکات سے ہوتا ہے ان حرکات میں ایسی حرکت بھی اتفاقاً واقع ہو سکتی ہے، جس سے

ساتھ خوشگوار تجربہ پھر حاصل ہو جاتا ہے۔ اپنے سر کو کافی دوند تک دونوں سمتوں میں موڑ کر اسے کھڑکی کی روشنی پھر نظر آ جاتی ہے۔ جب یہ کامیابی جو ابتداء اتفاقی طور پر ہوتی تھی ایسی ہی مواقع پر چند بار ہوتی ہے، تو مطلوبہ حرکات زیادہ آسانی و قطعیت کے ساتھ ہونے لگتی ہیں، اور غیر متعلق حرکات یا تو مختصر ہو جاتی ہیں یا بالکل ہی دب جاتی ہیں۔ آیا کی گویں بچہ ٹانگیں چلانے اور ہاتھ اوپر اوپر گھمانے کے بجائے اپنی آنکھوں کو گردش دیتا ہے اور اوپر نیچے گردش نہیں دیتا بلکہ دائرے اور بائیں کو حرکت دیتا ہے یہاں تک کہ اسے کھڑکی نظر آ جاتی ہے۔

جب بچہ اپنے سر کے بجائے اپنی آنکھوں کو ایک شے کی طرف موڑتا اور ہٹا لینا سیکھ لیتا ہے اور نیچے بعد دیگرے سر شے کو نظر جا کر دیکھتا ہے تو بزرگ کی نسبت ایک سچیدہ منزل آ جاتی ہے۔ مسٹن ایک عمدہ مثال بیان کرتی ہیں۔ ”مسمر کے پچیسویں دن سچہ اپنی دادی کی گود میں پڑا ہوا تھا اور اس کے چہرے کی طرف توجہ کے انداز میں دیکھ رہا تھا۔۔۔۔۔ میں دادی کے قریب ہی اس پر اس طرح سے جھکی کہ میرا چہرہ اس کے خط نظر کے سامنے آ جائے۔ بچے نے اپنی آنکھیں میری طرف اسی طرح سے توجہ کے انداز میں موڑیں بلکہ بھولوں اور ہونٹوں کے تناؤ سے کوشش کا بھی اظہار ہوا اس کے بعد اس نے پھر اپنی دادی کے چہرے کو دیکھنا شروع کیا اور پھر میری طرف اسی طرح سے کئی بار ہوا“ اس مثال میں آنکھیں ہر بار پر مقصد اور باقاعدہ طور پر ہر شے کی فعلی تلاش کرتی ہیں۔

اس سے بعد کی فہمیت پر سچہ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ کیا نظر آ رہا ہے، فعلی طور پر ہر سمت میں دیکھنے لگتا ہے اس دوش کو مسٹن نے بہت خوبی سے بیان کیا ہے ”پانچویں مہینے میں جب وہ میرے کندھے سے لگا ہوا تھا تو اپنے سر کے سیدھا کرنے اور چاروں طرف دیکھنے کی کوشش کر رہا تھا، اور اس کے بعد سے ادھر ادھر اس طرح سے دیکھنا کہ گویا وہ یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ وہ کیا چہرہ دیکھ سکتا ہے روز بروز عادت بنتا گیا۔ اس طرح سے رفتہ رفتہ حرکات چشم کے اس سچیدہ نظام پر قابو حاصل ہو جاتا ہے جس سے بالغ آدمی تین اور ظم تعیزت کے ذریعے سے تبدیلی کے بعد دیگرے مختلف اشیاء ایک ہی شے کے مختلف حصوں کو واضح اور صاف نظر کے سامنے لاتا ہے۔

۱۔ معلومات جامعہ لکچر نواریہ جلد اول ۱۱۷ کے نشوونما کی دادوں میں ازلی سنٹ و انجینئرین برکلی ۱۸۹۱ء صفحہ ۱۳۰  
۲۔ ایضاً صفحہ ۱۱۷ جس میں کایچہ کی نظر اور اس کے نشوونما کا پورلیان نہایت ہی عمدہ ہے۔

ایسی ہی تدریجی ترقی آنکھوں سے کسی متحرک شے کا پیچھا کرنے کی قوت حاصل کرنے میں ہوتی ہے۔ بچہ ممکن ہے کہ اپنی عمر کے پہلے ہی ہفتے میں متحرک اشیاء کے ساتھ اپنی نظر دوڑانے لگے اس وقت اس کا یہ عمل بہت ہی بے قاعدہ اور ناقص ہوتا ہے اور چمکدار سطحوں کی طرف مڑنے کے میلان کا نتیجہ ہوتا ہے۔ چمکدار سطح آنکھ کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ بعد کو متحرک اشیاء کا زیادہ پر مقصد اور باضابطہ طریق پر اور نیز زیادہ مسئلہ طور پر پیچھا کیا جاتا ہے، لیکن شروع شروع میں آنکھ بڑی یا غمیاں اشیاء کی سست اور تکیاتی حرکات کا پیچھا کر سکتی ہے۔ بچے کو نسبتاً تیز اور غیر نمایاں حرکات کا یا ایسی حرکات کا جیسے کہ موجودہ زمانے کے رفتار و جہت کے سجدہ تغیرات ہوتے ہیں پیچھا کرنے اور سمجھنے کی قوت صرف طویل مشق کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے۔

فعلی نظر کی اس ترقی کے دوران میں فعلی لمس کی بھی ایسی ہی تربیت ہوتی رہتی ہے، اگرچہ شروع میں یہ بہت ہی محدود اور ابتدائی نوعیت کی ہوتی ہے۔ ہاتھ ٹٹول ٹٹول کر رفتہ رفتہ حرکات کے اس نظام کو سیکھ لیتا ہے جس کی لمبی حصوں کے حاصل کرنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے، یہ ایسا جسم کے مختلف حصوں اور ایسی اشیاء کو چھو کر کرتا ہے جو دست رس کے اندر ہوتی ہیں۔ مثلاً جو شخص اس کو لیے ہوئے ہو، اس کا چہرہ یا کپڑا وغیرہ۔ ہاتھ اس چیز کو جو اسے چھوتی ہے پکڑنا بھی سیکھ لیتا ہے، تیلی میں جو چیز رکھ دی جائے اسی کا پکڑ لیتا تو اکتسابی نہیں بلکہ خلقی حرکت ہے جس چیز کے سیکھنے کی ضرورت ہے، وہ انگوٹھے اور انگلیوں کا صحیح استعمال اور ان چیزوں کے پکڑنے کا صحیح عمل ہے، جو تیلی کے علاوہ ہاتھ کے دوسرے حصوں سے مس کرتی ہوں۔ شروع شروع میں بچہ صرف ان چیزوں کو پکڑتا ہے جو انگلیوں کو سامنے کی طرف سے مس کرتی ہوں۔ ہاتھ کا موڑنا اور جو چیز اس کی الٹی طرف سے مس کرتی ہو، اس کا چھونا بعد کو آتا ہے۔

باصرف اور لامس کی تعلیم ممکن ہے کہ تین یا چار ماہ کے سن تک الگ الگ جاری رہے۔ اس کے بعد ترقی کے ان دونوں چیموں کا اتصال ہونے لگتا ہے۔ ہاتھ جب حرکت کرتا ہے تو آنکھیں اس کو دیکھتی رہتی ہیں اور زیادہ سے زیادہ توجہ کے ساتھ گرفت کی جاتی ہے۔ مگر شروع شروع میں بچہ اپنے ہاتھ کو بھی اور چیزوں کی طرح سے دیکھتا ہے۔ بہت ہی رفتہ رفتہ آنکھ ہاتھ کی حرکتوں کی رہبری

لے بالکل سسل تو نہیں۔ بڑوں میں بھی یہ عمل بالکل سسل نہیں ہوتا۔



ہاتھ نظر کا ساتھ نہیں دیتا، صرف نظری ہاتھ کے پیچھے پیچھے چلتی ہے۔ بصری رہبری صرف اس وقت ممکن ہوتی ہے جب سچے رفتہ رفتہ راحت نظریں ہاتھ کی مرنی شکل کی بدلتی ہوئی حالتوں اور خود ہاتھ کی لمبی حسوں اور ان حسوں کے ربط کو یکجہ لیتا ہے، جو اس کی حرکات کے ساتھ عضلات مفصل و اوتار سے ہوتی ہیں۔

ابتداءً بصری رہبری بہت ہی مبہم ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نظر سے اس امر کا مبہم سا اشارہ مل جاتا ہے کہ کہیں کوئی شے پکڑنے کے لائق ہے۔ لیکن اس شے کے واقعہ مل جانے کا انحصار زیادہ تر آزمائشی ٹٹول پر مبنی ہوتا ہے۔ جس بچے کا مسشن نے مطالعہ کیا ہے وہ جب تقریباً ۱۱۳ دن کا ہو گیا تھا، اس وقت بھی بصری رہبری سے شے کو پکڑنے کی کوشش نہیں کرتا تھا، بلکہ پہلے شے کو دیکھتا تھا، پھر اپنے ہاتھوں کا مبہم طور پر حرکت دیتا تھا، جیسے کہ وہ اس کے محسوس کرنے کی کوشش کرتا ہو، اس کے بعد وہ اپنا ہاتھ اس کی طرف مارتا تھا، مگر اس وقت بھی ہاتھ کی انگلیاں کھلی رہتی تھیں جب انگلیاں اس سے مس کر لیتی تھیں تو وہ اس کو پکڑ لیتا تھا۔ رفتہ رفتہ نظر کو زیادہ موثر قابو حاصل ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ آزمائشی ٹٹول غرض و صحت حاصل کر لیتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی انگلیوں اور انگوٹھے کو پہلے ہی سے ایسی حالت میں کر لیا جاتا ہے، کہ یہ واقعی مس سے پہلے پکڑنے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ اس طرح سے سچے تجربے کے ایک طویل عمل کے ذریعے سے، جو بہت سی تغیری منزلوں سے ہو کر گزرتا ہے کسی ایسی شے کو جو اس کی دست رس کے اندر ہو بلا تکلف صحت کے ساتھ پکڑنا یکجہ لیتا ہے۔

۷۔ اس عمل کے دوران میں جو چیزیں پکڑی جاتی ہیں، ان کی تفتیش و تحقیق اور اٹھنے پٹنے کی مشق بھی رفتہ رفتہ بڑھ جاتی ہے۔ اس سے دلچسپی کے بہت سے نئے ذرائع اور تجربی فعلیت کے مواقع کھل جاتے ہیں۔ جس چیز کو ہاتھ پکڑتا ہے اس کو انگلیاں اور انگوٹھا ٹٹول کر دیکھ سکتے ہیں، ممکن ہے اسے ہاتھ میں لے کر جانچ کے لئے آنکھوں کے سامنے لایا جائے۔ ممکن ہے اسے لڑکا دیا جائے یا مینر پر یا فٹنس پر پھینک دیا جائے ممکن ہے کہ بچہ اسے دبا کر یا پھاڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کر دے۔ اگر یہ جوف دار ہو تو ممکن ہے بچہ اسے بھر دے یا خالی کر دے۔ اگر یہ لچک دار ہو تو ممکن ہے

کہ وہ اسے کھینچ کر چھوڑ دے۔ اپنے نشوونما کی اس نوبت پر بچے کو ایک چیز کو دوسری میں لگانے سے ناص و بچسی ہوتی ہے مثلاً ڈاٹ کو بوتل میں یا کتبی کو قفل میں ممکن ہے کہ پنسل سے لکیریں کھینچ کر بھی اسے بہت زیادہ خوشی ہوتی ہو۔

حرکت کی مختلف صورتوں کے کتاب کا ہم صرف اجمالاً ذکر کرتے ہیں مثلاً لڑکنا، رنگنا، بیٹھنا، چلنا، دوڑنا، چڑھنا۔ یہ حرکی ترتیبات بھی اسی طرح بندیدج ترقی کرتی ہیں، جس طرح سے بچہ کھانا اور ہاتھوں سے کام لینا۔ یہ نسبتاً آزمائشی تدبیر اور اندھا و ہند حرکی فعلیت سے کردار کی نسبت پر غم مقررہ اور با ترتیب اشکال میں ترقی کرتی ہیں ہمیشہ اختیاری فعلیت کو خوشگوار سی یا ناگوار سی سے تحریک ملتی ہے۔ اختیاری فعلیت بتدریج ایسی حرکات کے رفتہ رفتہ و بادیلے جانے سے جو غیر شعری بخش نتائج کا باعث ہوتی ہیں، اور ایسی حرکات کے باقی رہنے اور اعادہ ہونے سے جو شعری بخش نتائج کا باعث ہوتی ہیں، اپنی خاص شکل اختیار کرتی ہے۔ ان اعمال میں جو نئے تجربات ہوتے ہیں، ان سے دلچسپی کے نئے ذرائع کھلتے رہتے ہیں، جس کی وجہ سے اختیار کے نئے راستے ظہور میں آتے ہیں۔ سابقہ عمل کے نتائج بعد کی ترقی کی بنیاد بنتے ہیں۔

بچے کی ترقی پر جس حد تک ہم نے ابھی غور کیا ہے وہ تقریباً محض اولیٰ سطح پر ہوئی ہے جو چیزیں اور جو صورتیں حواس کے سامنے فی الحقیقت موجود ہوتی ہیں اس میں صرف انھیں کے جسمانی حرکات کو براہ راست مطابق بنایا جاتا ہے لیکن جیسے جیسے بچہ بولنا اور جو کچھ اس سے کہا جائے سمجھنا سیکھتا ہے، تو ذہنی فعلیت کی ایک اور صورت پیدا ہو جاتی ہے، اور رفتہ رفتہ زیادہ اہمیت حاصل کرتی جاتی ہے۔ اس میں اصل حس کی جگہ ذہنی تمثالات لے لیتی ہیں اور ایسا کام انجام دیتی ہیں جو ایک حد تک تو حس کے کام کے مشاغل ہوتا ہے، مگر اس میں نہایت ہی اہم فرق بھی ہوتا ہے، جس میں آنکھ سے جو مناظر دکھائی دیتے ہیں، ان کی جگہ وہ منظر لے لیتے ہیں جو ذہنی آنکھ سے نظر آتے ہیں۔ جسمانی کان سے جو آوازیں سنائی دیتی ہیں، ان کی جگہ وہ آوازیں لے لیتی ہیں جو ذہنی کان سے سنائی دیتی ہیں۔ ان تمثالات میں سے ہونے اور ادا کئے ہوئے الفاظ کے ذہنی احیا بھی شامل ہوتے ہیں اور جو الفاظ فی الحقیقت بولے یا سنے جاتے ہیں، وہ بھی اسی قسم کا کام انجام دیتے ہیں کیونکہ ان کے ذریعے سے نوجہ

کو ایسی اشیا کی طرف منعطف کیا جاسکتا ہے، جو اس کے سامنے فی الحقیقت موجود نہیں ہوتیں۔ الفاظ اور ذہنی مثالوں دونوں پہلے سے قائم شدہ استلافات کی بنا پر ایک معنی رکھتے ہیں جو حسی احیاء کے لئے کام کرتے ہیں۔ یہ اشیا کی نقول ہوتے ہیں۔ اسی نقطہ نظر سے ان کو تصورات کہا جاتا ہے اور جس عمل میں یہ داخل ہوتے ہیں، اس سے تصوری کہا جاتا ہے۔ اور انکی عمل سے تصوری عمل تک جو تغیر ہوتا ہے، وہ رفتہ رفتہ ہی ہوتا ہے۔ تصورات شروع میں غالباً خال خال ہوتے ہیں، اور حرکی فعلیت کے علاوہ جاری رہنے میں جس کی اور اک رہبری کرتا ہے، یہ محض اور اک پر اضافے کا کام دیتے ہیں۔ جیسے جیسے تصوری عمل اور انکی عمل سے آزاد ہوتا جاتا ہے، عمل کی راہوں کے خاکے بننے لگتے ہیں، انجو بڑی مرتبہ ہونے لگتی ہیں، یا عمل میں لانے سے پہلے ان کا تصوری استحضار ہونے لگتا ہے۔ جب بچہ ایک خاص صورت حال پر عمل کرنے سے پہلے ان خبر بات کو استعمال کرتا ہے، جو مختلف اور علیحدہ علیحدہ حالات میں حاصل ہوئے ہیں، تو اس کی واضح شہادت ملتی ہے۔

مثلاً بیس ماد کے ایک چھوٹے بچے نے یہ سیکھ لیا ہے، کہ وہ ایک آرگن باجہ بجانے والے کو ایک مینی دے کر باجہ بجا سکتا ہے۔ مینی عام طور پر اس کی ماں دیتی ہے، لیکن ایک موقع پر ماں کے پاس مینی نہیں ہے، اور آرگن بجانے والا وہاں چلا جا رہا ہے، بچہ پیپیم پیپیم (مینی پیپیم) کا شور مچاتا ہے۔ اس کے بعد وہ ایک چھوٹے سے ڈبے کے پاس جاتا ہے جس میں مختلف چیزیں ہیں، جن سے وہ کھلونوں کا کام لیا کرتا ہے، اور ان میں مینی بھی ہے۔ وہ مینی لیتا ہے اور آرگن بجانے والے کو دینے کے لئے لے آتا ہے۔ یہ ایک تصوری ترکیب ہے، جو عمل کا باعث ہوئی ہے اس قسم کا عمل تجربے کے ذریعے سے سکھنے کے اس طریقے سے شکل ہی سے پیدا ہو سکتا تھا، جو محض اور انکی عمل کی خصوصیت ہے۔ کیونکہ آرگن بجانے والے کو دینے کے لئے اس نے اس ڈبے میں سے پہلے کبھی مینی نہ لی تھی، ڈبہ اور اس کے اندر کی چیزیں بالکل مختلف اور غیر مربوط استلافات رکھتی ہیں۔ بچے نے جس قسم کا ذہنی مجموعہ پیدا کیا ہے، وہ اس کے سابقہ تجربے میں پہلے کبھی واقع نہ ہوا تھا۔ لفظ پیپیم اس کے خیالات کو ڈبے میں کی پیپیم کی طرف منتقل کر دیا اور اس کے بعد وہ پیپیم کے خیال سے تصوری طور پر موجود صورت حال پر عائد کرتا ہے۔

جیسے جیسے بچے کا سن بڑھتا ہے، موجودہ حالات براہ راست مطابقت کی جگہ

مستقبل کی تصویری پیش بینی اور ماضی کی تصویری یاد دہانی جاتی ہیں۔ اس طرح سے ایسے حالات کی مطابقت کے لئے جو ابھی تک واقع نہیں ہوئے، ننھے کردار کو پہلے سے مرتب کرنے کی اور ایسی تصویری ترکیبوں کو ذہن میں تعمیر کرنے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے جو ایسی کسی شے کے مطابق نہیں ہوتیں جن کا وہ حقیقت اور اک ہو چکا ہے۔ ایک عرصے تک ایسا تصویری عمل جیسے کہ ما قبل اور متلازم ادراک کی عمل ہے بڑی حد تک کھیل کی صورت اختیار کرتا ہے۔ یہ زیادہ تر انہی ذاتی دلچسپی کے لئے عمل میں آتا ہے کہ خارجی اغراض کے حصول کے لئے بچوں کے نقلی اور تمثیلی کھیل زیادہ تر تصویری تعمیر پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یہی بات ان چھوٹے چھوٹے افسانوں پر بھی صادق آتی ہے جو وہ اپنے لئے ایجاد کر لیتے ہیں۔ بچہ خود اپنے تصورات سے اپنی دلچسپی کے لئے اسی طرح سے ذہنی اختبارات کرتا ہے جس طرح سے اس سے نسبتاً ابتدائی منزل میں وہ ان اشیاء کے اٹھنے پلٹنے میں اختبارات کیا کرتا تھا جنہیں وہ اپنے ہاتھ میں پکڑا کرتا تھا۔

اسی طرح سے وہ اپنی گڑیا اور ٹین کے سپاہی کی سوانح حیات کا تخیل کرتا ہے، مثلاً گڑیا کو بستر پر لٹایا جاتا ہے، سلا یا جاتا ہے، کھلایا جاتا ہے، گاڑی میں سیر کرائی جاتی ہے اور جب یہ ثمرات کرتی ہے تو اسے ڈانٹا جاتا ہے اور اس کے تھپڑ لگائے جاتے ہیں، اور جب یہ اچھی باتیں کرتی ہے تو اس کی تعریف کی جاتی ہے، اور شاباشی دی جاتی ہے۔ لڑکے کی کھیل کی لڑائیوں میں جس میں ٹین کے سپاہی ہوتے ہیں، یا لڑکی کی گڑیا کی چائے کی دعوتوں میں جس میں معمولی چائے کو کوٹ کر نہنی منی چائے بنانا پڑتا ہے۔ یہ تصویری تعمیر اور بھی پیچیدہ اور خود مختار ہو جاتی ہے۔

یہ کھیل کی مشق کاروباری زندگی میں تصویری تعمیر کے زیادہ سنجیدہ کام کے لئے راستہ تیار کر دیتی ہے۔ لہوی اور سنجیدہ تصویری تعمیر کے ذریعے سے بچہ ادراک کے متفرق سطحات کو کم و بیش منظم کل میں اور ایک عالم کی جزوی خصوصیات کی حیثیت سے مربوط کرنا سیکھ لیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کی دلچسپیاں متفرق اور آئی تسووقات کی صورت اختیار کرنا چھوڑ دیتی ہیں۔ فوری اور جزوی غائبیتیں نسبتاً بعید اور عام غائبیتوں کے تابع ہو جاتی ہیں۔ اس طرح سے کم و بیش زندگی کا ایک با وحدت خاکا تیار ہو جاتا ہے۔ کل عمل میں ادراک کی فعالیت کی طرح سے تصویری فعالیت میں دلچسپی کی تدریجی

ترقی ہوتی ہے اور یہ آگے چل کر دلچسپی کے نئے ذرائع کے انکشاف کا کام دیتی ہے، جو پھر مزید فعلیت کے لئے تازہ محرکات مہیا کرتے ہیں۔

۷۲ بچے کی ذہنی ترقی کے اس مختصر سے خاکے پر غور کرنے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ (۱) اس کی دو قابل امتیاز منزلیں ہوتی ہیں، یعنی ادراکی منزل اور تصویری منزل۔ ادراکی منزل تصویری منزل سے پہلے ہوتی ہے اور پھر اس کے ساتھ ساتھ باقی رہتی ہے۔ (۲) دونوں منزلوں میں ہماری فطرت کا وقوفی رخ اس شے کے ساتھ جسے میں نے دلچسپی کہا ہے، نہایت ہی گہرے طور پر اتحاد عمل کرتا ہے۔ دلچسپی کے عنوان کے تحت ہر قسم کی کوشش ہر قسم کی خواہش خوشنوی یا ناخوشی اور جذبی روشنی تمام اقسام داخل ہیں کل عمل ایسا ہوتا ہے، جس میں دلچسپی اپنی تشفی کی طرف حرکت کرتی ہے۔ لیکن یہ صرف اس صورت میں ممکن ہوتا ہے، کہ یہ دریافت ہو جائے کہ اس کی تشفی کیوں کر کی جائے۔ یہ الفاظ دیگر یہ صرف وقوف کی ترقی کے ذریعے سے ممکن ہے۔

**نقل و تقلید**۔ پہلے سال کے ختم کے قریب بچے کی ترقی میں نقالی نمایاں حصہ لینا شروع کر دیتی ہے۔ بعد کو یہ عامل نہایت ہی اہمیت حاصل کر لیتا ہے۔

لیکن نقالی کی اصطلاح مبہم ہے۔ نقلی فعلیت کی دو شکلیں ہوتی ہیں، جن میں امتیاط کے ساتھ امتیاز کر لینا چاہئے۔ ان میں سے ایک عمدی نقالی ہے، اور یہ تصویری عمل سے مخصوص ہے، اور دوسری از خود نقالی ہے۔ یہ ادراکی سطح پر بھی پائی جاتی ہے، اگرچہ جیسے جیسے تصورات کی روانی زیادہ گونا گوں اور پیچیدہ ہوتی جاتی ہے اس کی گونا گونی اور پیچیدگی بھی بڑھتی جاتی ہے۔

عمدی نقالی میں دراصل ایک قسم کی تصویری ترکیب کو دخل ہوتا ہے موضوع ایک خاص غایت کے تصور سے ابتدا کرتا ہے جو اسے حاصل کرنی ہوتی ہے۔ وہ کسی اور شخص کو دیکھتا ہے کہ اس نے یہ غایت ایک خاص عمل سے حاصل کر لی ہے، اس پر اس فعل کو تصویری طور پر اس غایت کے حصول کا وسیلہ خیال کیا جاتا ہے، اور اسے اس غایت کی خاطر عمل میں لایا جاتا ہے۔ کہ خود اس کی خاطر۔ ایک سچ فرض کرو کہ ایک دراز کے کھولنے کی بے سود کوشش کر رہا ہے، تاکہ اس میں جو کھلونے یا ٹھکانے ہیں انہیں حاصل کر لے میں کبھی کوٹھا کر اسے دکھا دیتا ہوں کہ اس کو کس طرح سے کھولنا چاہئے اور اس کے بعد

دراز کو بند کر کے پھنسل لگا دیتا ہوں۔ اس کے بعد وہ خود کنبی کو گھمانے کی کوشش کرتا ہے جس حد تک کہ وہ ایسا دراز کے گھبھو لئے اور کھلونوں یا مٹھانیوں کے حاصل کرنے کے وسیلے کی حیثیت سے کرتا ہے۔ نقل از خود نہیں بالکل عمدی ہے۔

نقل کی از خود صورت میں موضوع کسی دوسرے کے عمل کے دھرانے کی محض اس کوشش کرتا ہے کہ وہ اسے بذات خود دلچسپ اور موثر پاتا ہے۔ اور کسی خارجی مقصد کے حصول کے لئے نہیں کرتا۔ بچے کے نشوونما کی اس منزل پر جس میں اسے اشیاء کی الٹ پلٹ میں بہت دلچسپی ہوتی ہے، کنبی کو گھماتے ہوئے دیکھنا غالباً اس کی توجہ کے نہایت ہی واضح طور پر منعطف ہونے کا سبب ہو گا۔ قطع نظر کسی خارجی نتیجے کے حوالے کے۔ اس وقت وہ عمل کی از خود نقل پر مائل ہو گا، نہ کہ کسی غایت کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے۔ اس از خود نقل میں تصورات کا ہونا لازمی نہیں ہے۔ تمہارا منہ کو ہاتھوں سے بجاتے دیکھنا یا اپنے سر کا ہلانا تقریباً بارہ ماہ کے بچے میں یہ تحریک پیدا کرنے کے لئے کافی ہے کہ وہ خود اپنے ہاتھوں سے مینر کو بجائے اور خود اپنا سر ہلائے۔

اسی از خود نقل کا بچوں کے تمثیلی کھیل میں غلبہ ہوتا ہے۔ انھیں اپنے براؤں کے اعمال سے براہ راست دلچسپی ہوتی ہے اور وہ ان کی اس حرکت کی بنا پر نقل کرتے ہیں، نہ کہ کسی آئندہ غایت کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے۔

از خود اور عمدی دونوں قسم کی نقل اس فعل کے ادراک یا تصور کے مابین جس کی نقل کرنی ہے اور کم و بیش اسی قسم کی حرکتوں کے مابین جنہیں بچے نے عمل میں لانا پہلے سے سیکھ لیا ہے، ایک حرکتی استلاف فرض کرتی ہے۔ لہذا جس قدر زیادہ عمل وہ پہلے سے سیکھ چکا ہے، اتنا ہی زیادہ وہ نقل کی صورت میں عمل کر سکتا ہے، اور جتنا کم عمل کرنا اس نے پہلے سے سیکھا ہے، اتنا ہی کم وہ نقل کے طور پر انجام دے سکتا ہے۔ شروع شروع میں بچے کے تقلیدی اعمال بجائے اس کے کہ اس کے نمونے کے مشابہ ہوں، خود اس کے سابقہ اعمال کے مشابہ ہوتے ہیں۔ لیکن نمونے کا بھی اثر پر ہوتا ہے، جو رفتہ رفتہ زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہی نہیں کہ بچے نے بعض خاص حرکتیں سیکھی ہیں، بلکہ اس نے اپنی حرکت کو بعض عام طریقوں کے مطابق متغیر کرنا بھی سیکھا ہے اور اس طرح سے یہ ممکن ہے کہ وہ نمونے کو دیکھ کر اپنی حرکت میں ایسی تبدیلی کرے جو اس نے پہلے

نہ کی ہو۔

مثلاً اس نے سیکھ لیا ہے کہ اپنے بازو کو مختلف درجوں کی قوت اور سرعت کے ساتھ کس طرح سے پھیلائے۔ وہ دیکھتا ہے کہ تم اپنے بازو کو نہایت سرعت اور قوت کے ساتھ پھیلاتے ہو، اور تمھاری نقل کرتے وقت یہ ممکن ہے کہ وہ اپنا بازو اس سے زیادہ سرعت اور شدت سے پھیلائے، جتنا کہ اس نے پہلے کبھی کیا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ نقل و تقلید کے عمل میں وہ اپنی حرکات میں ایسی ترکیب اور ایسا توافق پیدا کرے جیسا کہ اس نے پہلے کبھی نہ کیا ہو۔ اس طرح سے وہ اپنی آبا کی گیند پھینکنے کی حرکت کی ایک ہی مرتبہ دیکھ کر نقل کر سکتا ہے۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ چیزوں کو ہاتھ میں لینا۔ ان کو چھوڑ دینا اور اپنے بازو کو کم و بیش شدت کے ساتھ پھیلا کر، ایک چکا ہے، لیکن پہلے گیند کو پکڑنے، پھر بازو کو قوت اور سرعت سے پھیلانے، پھر گیند کے چھوڑ دینے کی ترکیب اس کے لئے نئی ہے۔ اگر وہ اپنی حرکات کے اس طرح سے ترکیب دینے میں کامیاب بھی ہو جائے تب بھی اس کا عمل ممکن ہے کہ اس کی آبا کی نقل کی نہایت ہی ناقص نقل ہو۔ لیکن ایسے اتفاقی تئیرات عمل میں آسکتے ہیں، جو اس کے کردار کو اس کے نمونے کے زیادہ مطابق بنادیں اور یہ تئیرات موضوعی انتخاب کے ذریعے سے باقی رہنے اور بار بار ہونے پر مائل ہوتے ہیں۔

نمونے سے انحرافات کو صحیح کرنے کی عادی اور مستقل کوشش اور بار بار کی آزمائش میں تصویری عمل کو دخل ہوتا ہے۔ اس کا مدار تقلیدی عمل کے نتیجے اور جس کی نقل یا تقلید کرنی ہے، اس سے موازنے اور مقابلے پر ہوتا ہے۔ کامیاب نقل کا تصور ذہن کے سامنے ایسی غایت کی حیثیت سے آتا ہے جسے حاصل کرنا ہے اور نمونے کی موجودگی کی کوششیں وسائل خیال کی جاتی ہیں۔ اس حد تک نقالی کا عمل اس وقت بھی عادی بن جاتا ہے جب اس کا محرک اصلی اس فعل کی جسے نقل کرنا ہے ذاتی دلچسپی ہوتی ہے۔



## باب (۹)

### خارجی اشیا اور ذات کا ادراک

عالم خارجی | ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم عالم اشیا میں رہتے ہیں، جو ایک دوسرے سے وضع و مقام فاصلے اور جہت کی نسبتیں رکھتی ہیں۔ نسبتوں یا روابط کا یہ نظام قطع نظر ان اشیا کے جن کے مابین یہ روابط ہیں مکان کہلاتا ہے۔ اشیا، کا ہم کو ان اثرات کی بنا پر ادراک ہو سکتا ہے، جو ان سے ہمارے آلات حس پر پڑتے ہیں، مثلاً صورتوں رنگوں مزاجتوں وغیرہ کا۔ یعنی اشیا کا ادراک ان کے حسی اوصاف کی بنا پر ہوتا ہے۔ اشیا کے وضع و مقام اور ان کے حسی اوصاف کے تغیرات کو سلسلہ حوادث کہا جاسکتا ہے، جس کے مابین تسلسل اور مدت کے روابط ہوتے ہیں۔ روابط کے اسی نظام کو خود حوادث سے علیحدہ زمانہ کہتے ہیں۔

اس بات کو ہم مسلم مان سکتے ہیں، کہ ہمارے گرد و پیش جو عالم ہے، وہ حقیقت صرف اشیا اور حوادث سے بنا ہے، اور ہمارا مکانی اور زمانی ملاقا کا ادراک حقیقت ان علاقوں و روابط پر مبنی ہے، جو ان کے مابین ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ بھی صحیح ہے، کہ ہمارا ادراک اشیا، ہمارا یہ وجدان کہ یہ خارجی حقیقت کے ایک نظام سے متعلق ہے، اور ہمارا اس مکان اور زمانے کا وجدان، جس میں یہ ہیں محض ان حقیقت موجود اشیا اور



علاقہ کے خارجی اندراجات ہی نہیں ہیں۔ اس کے برعکس وہ ایک ذہنی تاریخ رکھتے ہیں۔ اشیاء و حادثات اور زمانی اور مکانی علاقہ جس طرح سے کہ یہیں معلوم ہوتے ہیں، وہ خارجی حقیقت اور ہمارے ادراک کے طریقوں و دونوں کے نتائج ہیں، اس طرح سے ہمارے طریق ادراک کے اثر کو ایک نقطہ نظر سے موضوعیت کا ایک کتاب خیال سمجھا جاسکتا ہے، جو جزوی طور پر ہم سے عالم خارجی کو چھپاتا ہے، اور یہ پتا نہیں چلنے دیتا کہ درحقیقت یہ کیا ہے۔

علم طبیعی کا مقصد یہ ہے کہ ادراک کے معروضات اور علاقہ پر سے، موضوعیت کے اس نقاب کو اٹا کر دیکھے اور انھیں اس طرح سے بیان کرے کہ یہ بیان اندراج کے تمام طریقوں کے لئے صحیح اور درست ہو یعنی یہ صرف مشاہدہ کرنے والے کی نفسیات ہی سے آزاد نہ ہو، بلکہ تمام جزوی حالت سے بھی (جیسے کہ مشاہدہ کرنے والے کی جگہ اور رفتار) علم طبیعی کا خام مواد ہمیشہ مشاہدہ کرنے والوں کے حقیقی ادراک ہوتے ہیں، انھیں خاص حالات کے تحت انجام دیا جاتا ہے، لیکن صحیح اور دقیق آلات کے استعمال، اندراج کے تمام طریقوں (مثلاً عکس آلہ) اور حاصل شدہ معطیات کی ریاضیاتی تحلیل سے، حکمی بیان کرنے زیادہ سے زیادہ حقیقی خارجیت اور مشاہدہ کرنے والے کے جزوی حالات سے زیادہ سے زیادہ بریت حاصل کرنا ممکن ہے۔

یہ تو ایک مشہور بات ہے کہ اس حکمی تحلیل سے ہم پر اشیاء اور حوادث اور ان کے مابین روابط اور علاقہ کا نظام جو منکشف ہوتا ہے، وہ ان اشیاء اور اس زمان و مکان سے بہت مختلف ہوتا ہے، جو معمولی طور پر تجربے میں آتے ہیں۔ چند ہی برس گزرے یہ فرض کیا جاتا تھا، کہ کیمیا کا جوہر جو سہ بعدی مکان کو گھیرنے والے اثر ہوتا ہے، اور ان حوادث میں حصہ لیتا ہے، جو ایک دوسرے کے بعد زمانے کے ایک ہی پیشے میں واقع ہوتے ہیں، وہ آخری معروضی حقیقت ہے جو حقیقی ادراک ہی سے تمام موضوعی اور شخصی اجزاء کے نکال لینے کے بعد بچ رہتی ہے۔ اب ہم جانتے ہیں کہ اس طبیعی نظام میں بھی بہت کچھ ایسا جزو تھا، جو علم طبیعی کی دنیا سے متعلق نہیں ہے، اور عالم ادراک سے اور بھی دور کوئی شے معروضیت کا اصلی مغز ہے جس کا طبیعی تحلیل سے انکشاف ہوتا ہے۔

اپنے اضافیت کے خاص نظریے میں آئن سٹائن نے یہ ثابت کیا کہ ایک نقطہ

کامل تعین سے بعد ہی مکان میں اس کے محل وقوع کے لحاظ سے نہیں ہوتا، اور نہ ایک لمحے کا تعین ایک بعدی زمانی چشمے کے اندر اس کے محل وقوع سے ہوتا ہے، بلکہ اس کے بجائے ہیں نقطی لمحوں (یا نقطی حوادث) کا تصور استعمال کرنا چاہئے جن کا تعین ان کے زمان و مکان دونوں کے اندر محل وقوع سے ہوتا ہے۔ اسے سنکو و اسکی نے نقطی حوادث کے چہار بعدی تسلسل سے ظاہر کیا تھا، جس میں چار بعدوں میں تین بعد تو مکان کے ہوتے ہیں اور ایک بعد زمانے کا۔ آئینہ نشان نے اپنے اضافیت کے عام نظریے میں، معاملے کو اور بھی مختصر کر دیا اور اقلیدس کے مکانی خاصوں سے اور ہٹ گیا۔

یہ اُسی اختصار کی مثال ہے جس سے ہم اوصاف حسی کے ذیل میں واقف ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک شے زرد ہے تو علم طبیعی کا معروضی واقعہ یہ ہوتا ہے کہ اس سے ایسی برقی مقناطیسی لہریں نکلتی ہیں جو  $5 \times 10^{-5}$  سینٹی میٹر کے طول کے آس پاس ہوتی ہیں۔ جب ہم ایک خاص امتداد کا سرشتے ہیں تو معروضی واقعہ یہ ہوتا ہے کہ ایک مرکب جسم ہوائیں طوی اتر تماش کرتا ہے جو (ہمارے مشاہدات کے خاص حالات کے تحت) کان سے فی سیکنڈ ایک خاص تعداد سے ٹکراتی ہیں۔

کانٹ کے خیال کے مطابق مکان و زمان خارجی حقائق نہیں ہیں، بلکہ صرف ہمارے اور اک کی صورتیں ہیں۔ شوپن ہمارے اسی سمت میں ایک اور قدم بڑھ گیا۔ وہ اپنی کتاب ”عالم بحیثیت ارادے اور تصور کے“ کی ابتداء اس دعوے سے کرتا ہے کہ ”عالم میر تصور ہے“ جدید طبیعیاتی تحقیق کا عام فہم نظریہ یہ ہے کہ یہ اس انتہائی موضوعیت کی توثیق ہے۔ اس خیال کے مطابق آئنشتائن نے ریاضیاتی طریقوں سے نہایت ہی محنت کر کے اس واقعے کا از سر نو انکشاف کیا ہے جو کانٹ کو معلوم تھا لیکن یہ وہ بات نہیں ہے جس پر آئنشتائن خود اعتماد رکھتا ہے۔ وہ یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ تمام مکانی زمانی اضافت اور شکل خارجی حقیقت کا ذمہ منی اعتبار سے تعین ہوتا ہے، بلکہ وہ محض یہ دعویٰ کرتا ہے کہ نیوٹن کے زمانے کے طبیعیاتی حس کو صیح حسی میں معروضی خارجی عالم خیال کیا کرتے تھے اس کے اندر بہت کچھ موضوعی اجزاء بھی باقی ہیں۔ علم طبیعی میں جو اس نے اضافہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس نے یہ بتایا ہے کہ معروضیت اور اضافیت کے اس نقاب کو بھی اتارا جاسکتا ہے، اور یہ ثابت کیا ہے کہ اس کے بعد جو کچھ رہ جاتا ہے وہ صحیح معنی میں معروضی ہوتا ہے، یعنی وہ تمام

مشاہدہ کرنے والوں اور اندراج کے تمام طریقوں کے لئے ایک ہی ہوتا ہے۔  
طبیعیات کی مندرجہ بالا سیر ضروری ہے تاکہ نفسیات کے مخالف مسائل واضح  
ہو جائیں۔ آئنسٹائن کی معروضی حقیقت ہمارے ساکن یا متحرک اشیاء کے اور انکی عالم سے  
جس میں الوان و اصوات ہر آن متغیر رہتے ہیں، بہت ہی ہٹی ہوئی ہے۔ نفسیات کا مسئلہ  
یہ ہے کہ جسم مدرک اور طبیعیات کے معروضی عالم کے رد عمل سے یہ عالم اور اک کیونکر تعمیر  
پاتا ہے۔

جس شے کا ادراک ہوتا ہے، وہ ظاہر ہے کہ متحرک برقیوں سے گھرے ہوئے بدنوں  
کے ایک مجموعے سے، بالکل مختلف ہوتی ہے۔ رنگ کی حسی کیفیت برقی مقناطیسی اشعاع  
مختلف ہوتی ہے اور ادراکی وضع و مقام اور ادراکی زمانہ ان رانیاتی اختلافات سے  
مختلف ہوتے ہیں، جو آئنسٹائن کے نقطی احداث کے مابین ہوتے ہیں۔ ہیں معروضی کا  
جس طرح سے ادراک ہوتا ہے، اسے شے کہہ دینا چاہئے اور یہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ شے  
خارجاً موجود حقیقت سے ایک ذہنی تعمیر ہوتی ہے۔ ذہنی تعمیر کے اسی عمل سے ہم نفسیاتوں  
کی حیثیت سے بحث ہے۔ اسی طرح سے ہم ذہنی تعمیرات ہونے کی حیثیت سے زمان و مکان  
اور ان خارجی ترتیبات میں امتیاز کرنا چاہئے، جن پر مبنی بیہوتی ہیں۔ ان ذہنی تعمیرات کو ہم  
طبیعی مکان و زمان (یا زیادہ صحیح طور پر طبیعی مکان — زمان) سے میسر کرنے کے لئے  
نفسیاتی مکان و زمان کہہ سکتے ہیں۔

اس بارے میں دو غلطیوں کا اندیشہ ہے، جن سے ہمیں ہوشیار رہنا چاہئے۔  
اول طبیعیاتی مکان و زمان سے ہیں وہ خواص منسوب نہ کرنے چاہئیں، جو مکان و زمان  
کی صرف ذہنی تعمیرات سے متعلق ہیں، دوسرے پہلی غلطی کا عکس یعنی طبیعی مکان و زمان  
کے خاصوں کو نفسیاتی مکان و زمان سے منسوب کرنا پہلی غلطی عام لوگوں کی فکر میں بہت  
راسخ ہے۔ اس کی ایک مثال آئنسٹائن سے پہلے کے اس تصور میں ملتی ہے کہ طبیعی زمان  
کا ایک چشمہ ہے، جو مکان کے تینوں بعدوں سے کلیتہً الگ ہو سکتا ہے، اور یہ ایسا تصور  
ہے، جو زمانے کے متعلق اس حیثیت سے بالکل صحیح ہے، جس حیثیت سے کہ اس کا تجربہ  
ہوتا ہے۔ ایسی ہی غلطی ہمارے اس یقین کی تہ میں مضمر ہے کہ دو نقطوں کے مابین جو فاصلہ  
ہوتا ہے وہ ایک قطعی طبیعی تصور ہے۔

اگرچہ اس قسم کی غلطیاں بہت عام ہیں، اور مکان و زمان کے تمام ابتدائی اور بے ڈھنگے تصورات میں پائی جاتی ہیں لیکن یہ اس لحاظ سے اہم بھی ہیں، کہ ان کا طبیعیاتی نظریے پر اثر پڑتا ہے۔ اس کے مقابل میں جو غلطی ہے، وہ نفسیات میں نہایت ہی شدید خیال کی جاتی ہے، یعنی طبیعی مکان و زمان کے خاصوں کا مکان و زمان کی اس حیثیت سے منسوب کر دینا جس حیثیت سے کہ ان کا تجربہ ہوتا ہے۔ اس کی ایک عمدہ مثال اس عام تصور میں ملتی ہے، کہ ہم ایک لمحی حال کے اندر رہتے ہیں، جو بلا مدت ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے جیسا کہ ولیم جمیس نے بتایا تھا کہ بے حجم حال کلیتہً ذہنی تحلیل کی پیداوار ہے، اور تجربے میں اس کا کوئی دوسرا رخ نہیں ہوتا۔ ہمارے تجربے کے حال (یا حال ظاہری) میں صرف وہ ادراک ہی نہیں ہوتا جو آلات حس کے موجودہ تہیج کی بنا پر ہوتا ہے، بلکہ ابھی جو تہیجات ہو چکے ہیں ان کے باقی رہنے والے حسی انکسارات اور اس ماضی قریب (طبیعی نقطہ نظر سے ماضی) کی دھندلی پڑتی ہوئی ابتدائی خانقے کی مثالیں اور وہ طلسم بھی ہوتی ہیں جو طبیعی مستقبل قریب کی جانب مائل ہوتی ہیں۔ ولیم جمیس کہتا ہے کہ زمانہ حال کا چاقو کی دھار کی حیثیت سے تجربہ نہیں ہوتا، بلکہ یہ ایک ایسا ابعاد ہوتا ہے جو اپنی ایک خاص غرض رکھتا ہے۔ یہ رائے کہ یہ چاقو کی دھار کے مانند ہوتا ہے محض اس زمانے سے جس کا تجربہ ہوتا ہے ایسے خواص منسوب کر دینے کا نتیجہ ہے جو درحقیقت طبیعیاتی زمانے سے متعلق ہیں۔

**ادراک مکان** | یہاں پر ہم مختصر خارجی اشیاء اور ان کے مکانی علاقے سے متعلق بعض نفسیاتی مسائل پر بحث کریں گے۔ زمانی علاقے کے ادراک کے مسائل ادراک مکان کے مماثل ہیں، اور انھیں ہم زیادہ بڑی کتابوں کے لئے چھوڑ دیں گے۔ ہمارا پہلا مسئلہ مکان سے متعلق ہے۔ پہلے ہم ساحت نظر کی خصوصیات پر غور کرتے ہیں، جیسا کہ یہ کسی مشاہدہ کرنے والے کو کسی لمحے میں معلوم ہوتا ہے۔ ان خصوصیات کا یہ کہہ کر صحیح طور پر اظہار نہیں ہوتا کہ یہ سہ بعدی ہے۔ یہ ریاضیاتی خاصہ ہے جس کے ساحت نظر کے فوری تجربے میں کوئی ماضی نہیں۔ ہمیں جو چیز دکھائی دیتی ہے وہ ایک مستند یا پھیلا ہوا میدان ہوتا ہے جس میں جہتی خواص (اوپر اور نیچے کی جہت دہانے اور بائیں کی جہت سے مختلف معلوم ہوتی ہے) اور خاصہ عمق (یعنی اس کے اندر جو چیزیں ہوتی ہیں وہ ایک سطح میدان پر معلوم

نہیں ہوتیں بلکہ مشاہدہ کرنے والے سے مختلف فاصلوں پر معلوم ہوتی ہیں) ہوتا ہے۔ پس ہمارا نفسیاتی مکان کا بیسیان بصری امتداد زیر و بالا اور گہرائی کی پیدائش سے شروع ہونا چاہئے۔

ساحت نظر جیسا کہ یہ کسی خاص لمحے میں دکھائی دیتا ہے، بصری مکان کے مغالے میں زیادہ ابتدائی ہوتا ہے۔ اس کا ہم بصری تناظر نام رکھ دیتے ہیں۔ جیسے جیسے جسم مختلف وضعوں میں اور مختلف مقامات میں حرکت کرتا جاتا ہے، ایسے مختلف بصری تناظروں کا تجربہ ہوتا رہتا ہے، جن میں ایک ہی قسم کی چیزیں گہرائی کے مختلف علاقوں کے ساتھ دکھائی دیتی ہیں۔ ان ہی مختلف تناظروں کے امتزاج سے ہمارے وجدان مکان کا بصری عنصر پیدا ہوتا ہے۔

بصری ساحت کی پہلی خصوصیت جس پر بحث کرنے کی ضرورت ہے یہ واقعہ ہے کہ ہم ایک ممتد اور مسلسل میدان کو دیکھتے ہیں۔ شروع میں یہ خیال ہو سکتا ہے کہ اس کی کافی توجیہ اس واقعے سے ہو جاتی ہے کہ شبکیہ ایک ممتد سطح ہے اور جن مہجوں سے ہمیں بصری ساحت کے مختلف حصوں کا احساس ہوتا ہے، وہ شبکیہ کے مختلف حصوں پر پڑتے ہیں اور جن مہجوں سے ساحت بصر کے قریب کے حصوں کا احساس ہوتا ہے، وہ شبکیہ کے قریب کے حصوں پر واقع ہوتے ہیں۔ اس طور سے بصری ادراک کے ساحت کا امتداد و تسلسل براہ راست اس بصری مثال کے امتداد و تسلسل کا نتیجہ ہوگا جو شبکیہ پر پڑتی ہے۔ لیکن ذرا غور کرنے سے یہ معلوم ہوگا کہ یہ جواب پورا نہیں ہے۔ بوسے لئے جو حسی آلات ہیں وہ بھی ایک سطح پر منقسم ہیں، لیکن ان حصوں میں جو ہمیں ان سے ملتی ہیں، امتداد کا خاصہ نہیں ہوتا۔ پس آلہ حس کا قریبی امتداد و بجائے خود ادراک امتداد کا کافی سبب نہیں ہو سکتا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ آلہ حس کے مختلف عناصر ایسی حسیں پیدا کریں جو کسی اعتبار سے نوعاً مختلف بھی ہوں، اور یہ اختلافات تجربے میں براہ راست اشیاء بدرکہ کے رقبے کے اختلافات معلوم ہوں بصری حصوں کے یہ خواص جو شبکیہ کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتے ہیں، انہیں مقامی علامات کہا جاتا ہے۔

پس بصری امتداد کا ادراک چار وجوہ کی بنیاد پر ممکن ہے (۱) آنکھ کا عدسہ شبکیہ پر ایک بصری مثال پیدا کرتا ہے جس کی وجہ سے رقبہ مرقئی کے مختلف حصے مختلف شبکیہ سطحوں میں

تہیج پیدا کرتے ہیں، جو ان مختلف عصبی ریشوں کے ہیجان کا باعث ہوتے ہیں جو قشر دماغ کو جانتے ہیں (۲) ان مختلف عصبی ریشوں کے ہیجان سے جو حسیں ہوتی ہیں، ان کی مقامی علامتیں مختلف ہوتی ہیں (۳) مقامی علامتوں کے یہ اختلافات فوراً مدرک اشیائے خارجی کے وضع و مقام کے اختلافات کی حقیقت سے سمجھ میں آتے ہیں (۴) وضع و مقام کے ان اختلافات کا مسلسل امتداد کی حیثیت سے اس طرح سے ادراک ہوتا ہے کہ گرد و پیش کے شے کی نقطوں کی حسی تناظر مدرک کے امتداد میں گرد و پیش کے عنصر سے منسوب ہوتی ہیں۔

ساحت نظر کی دوسری خصوصیت جس پر ہمیں بحث کرنی چاہئے زیر و بالا کا امتیاز ہے۔ اگر ہم کسی ایسی چیز کی طرف دیکھیں جیسے کہ ایک گلدان اپنی کرسی پر رکھا ہے، تو یہ ہمیں سیدھی دکھائی دے گی۔ گلدان کا کھلا ہوا منہ اس کی کرسی سے اوپر معلوم ہو گا۔ گلدان کے منہ کو اس کی نلی سے جو نسبت ہے، وہ ادراک کو اساسی طور پر اس نسبت سے مختلف معلوم ہوتی ہے، جو نلی کو منہ سے ہے۔ یہ ایسا فرق ہے جو دائیں بائیں یا بائیں اور دائیں کی نسبتوں میں ظاہر نہیں ہوتا۔ اگر گلدان ایک طرف کو ذرا سا جھکا ہوا ہو تو جھکے ہوئے ہونے کا ایک نیا خاصہ ادراک میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ یہ اوپر سے نیچے کی طرف آنے والا خط مستقیم ایسا خط ہوتا ہے جس سے ساحت بصر کی تمام حسیں عموماً منسوب ہوتی ہیں۔

اگرچہ یہ زیر و بالا کا خط مستقیم ایسا خط ہوتا ہے جس میں معمولاً جسم کا محور قائم رکھا جاتا ہے، لیکن دریافت یہ ہوا ہے کہ جسم کی حقیقی وضع حوالے کا زیر و بالا خط ہمیں نہیں کرتی۔ اگر ہم ایک پہلو پر لیٹ جائیں تو خارجی اشیاء کے لئے حوالے کے خط میں کسی قسم کا تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ سیدھی کھڑی ہوئی چیزیں اب بھی سیدھی کھڑی معلوم ہوتی ہیں اور خود ہم لیٹے ہوئے یا جھکے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن ایسے حالات بھی ہیں جن کے تحت زیر و بالا کا خط حوالہ بدل جاتا ہے، اور ان حالات کے مطالعے سے ہمیں اس خط کی نفسیاتی اصل کا پتہ مل جاتا ہے، اگرچہ جس وقت ہم لیٹے ہیں تو جسم کے محور کی جہت بدل جاتی ہے، مگر تجاذبی قوتوں کی سمت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی، جو جسم پر عمل کرتی ہیں۔ لیکن ایسا اختیار ترتیب دیا جاسکتا ہے جس میں جسم کے محور کی سمت اور اس پر ان نیچے کی طرف عمل کرنے والی قوتوں کی سمت بدل جاتی ہے۔ اس وقت یہ دیکھا گیا ہے کہ زیر و بالا کے حوالے کا خط بھی بدل جاتا ہے۔ اس کے دریافت کرنے کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ

جب ہوائی جہاز چکر وار غوطہ لگا رہا ہو تو اس کے پہلو کی طرف دیکھا جائے۔ اس حالت میں جسم تجاذب کے عمودی خط سے ایک زاویہ بناتا ہے اور نیچے کی طرف جسم پر عمل کرنے والی قوتیں (جو تجاذب اور ان مائل بہ مرکز قوتوں سے مل کر بنتی ہیں جو تجاذب کا نتیجہ ہوتی ہیں) اسی خط میں عمل کرتی ہیں جس میں جسم کا محور عمل کرتا ہے۔ زمین کی طرف دیکھنے سے یہ افقی نہیں ہوتا، بلکہ پہاڑ کے پہلو کی طرح سے ایک طرف کو جھکا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ حوالے کا عمودی خط بھی اسی سمت میں جھک جاتا ہے جس سمت میں نیچے کی طرف عمل کرنے والی قوتوں کے خط میں تبدیلی ہوتی ہے۔

لیکن مزید مشاہدے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ہوائی جہاز کے بارو افقی نہیں معلوم ہوتے، بلکہ ایک زاویے کی طرف معلوم ہوتے ہیں، جو زمین کے زاویے کا الٹا ہوتا ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہو سکتے ہیں کہ حوالے کا نیا عمودی خط ان قوتوں کے خط کی طرف جو جسم پر عمل کرتی ہیں، کافی حد تک نہیں جھکا، بلکہ یہ اس خط اور اس خط کے مابین ہوتا ہے جو سطح زمین پر غرور بناتا ہے۔ اگر ان افقی اور انتصابی خطوط کی سمت کو بدلنا چاہیں جن سے مشاہدہ کرنے والا گہرا ہوتا ہے، اور نیچے کی طرف عمل کرنے والی قوتوں میں کوئی تبدیلی نہ ہو تو اس کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ اس سے عمودی خط حوالہ میں بھی تبدیلی واقع ہوتی ہے اور یہ ایک نئی وضع حاصل کر لیتا ہے جو تجاذبی قوتوں کی جہت، اور ان خطوط کی جہت کے مابین ایک قسم کی دو مانی صورت ہوتی ہے۔ مثلاً جہاز کے کمرے میں طوفان کی حالت میں کھڑے ہوئے سے جہاز کے لڑھکنے کی بنا پر فرش دروازوں وغیرہ کے خطوط جھک جاتے ہیں، حالانکہ تجاذب کی قوت اب بھی براہ راست جسم پر نیچے کی طرف عمل کرتی ہے۔ جسم ایسی حالت میں خود بخود ایسی وضع اختیار کر لیتا ہے جو صحیح عمودی خط کے مطابق ہوتی ہے، لیکن یہ حقیقی عمودی خط نہیں ہوتا، بلکہ عمودی اور کمرے کے انتصابی خطوط کے جہت کے مابین ایک درمیانی صورت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے جسم کافی آگے کی طرف حرکت نہیں کرتا، اور نا تجربہ کار مسافر جہاز کے لڑھکنے کی سمت میں لڑکھڑاتا ہے۔ اسے کمرے کے انتصابی خطوط جھکے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، مگر اتنے جھکے ہوئے معلوم نہیں ہوتے جتنے کہ یہ درحقیقت ہوتے ہیں۔ اگر وہ اسی کمرے میں ایک تجربہ کار طراح کو کھڑے ہوئے دیکھے تو وہ یہ دیکھے گا کہ جس وقت جہاز سب سے زیادہ نیچے ہوتا ہے، تو طراح بہت زیادہ نیچے جھک جاتا ہے، یعنی وہ ادراک کے ظاہری طور پر زیادہ

نہاؤنی قوت کے حقیقی خط عمود تک جھک جاتا ہے۔

اس کی ایک نہایت ہی نمایاں مثال بحر منجم جنوبی کی تحقیق کرنے والے ایک جہاز میں ملی ہے جو سردی بھر کے لئے اس پاس کے پانی کے جم جانے کی وجہ سے ترجھا ہو کر رہ گیا تھا۔ جہاز کے بڑھئیوں سے یہ کہا گیا کہ وہ میزوں کے پایوں کو ایک طرف سے اتنا کم کر دیں، کہ ان کی سطح افقی بن جائے۔ یہ کام نظر سے انجام دیا گیا تھا، اور نتیجہ یہ ہوا کہ سطحیں اور ان کی عمودی خط کی سیدھیں بنائی گئیں جو حقیقی عمودی خط اور اس خط میں جس کا انہماک فرش اور کمرے کے خطوط سے ہو رہا تھا ایک درمیانی صورت تھی۔ بڑھئیوں نے میزوں کے پایوں کو تھوڑا سا اور کاٹ دیا، یہاں تک کہ میز جہاز کے جھکان کی الٹی سمت میں جھکی ہوئی معلوم ہونے لگیں، لیکن اب بھی انہوں نے اتنا نہیں کاٹا تھا، کہ حقیقی افقی خط تک آجاتے، اس لئے جب میز کی سطح پر گیند رکھی گئی تو یہ اوپر کی طرف لڑھکتی ہوئی معلوم ہوئی۔

اس قسم کی غیر معمولی حالتوں کو چھوڑ کر بھی، وہ قوتیں جو جسم کے ذریعے سے عمل کرتی ہیں، اور فرش اور دیواروں کے مانوس خطوط اسی عمودی خط کا پتہ دیتے ہیں۔ علاوہ بریں اس عمودی قوت کی جہت تمام تناظروں میں ایک ہی معلوم ہوتی ہے، یعنی جسم کی وضع کی تبدیلی سے اس میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کہ اشیاء کا کونسا حصہ دوسرے حصوں سے اوپر معلوم ہوتا ہے اور کونسا دوسرے حصوں سے نیچے معلوم ہوتا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس سے دوسرے مکانی ملائق مثلاً دائیں اور بائیں کے متغلب ہو جاتے ہیں۔ پس۔ بصری مکان کا وجدان جو مختلف تناظروں سے مرکب ہے، اوپر اور نیچے کے اس امتیاز کو ایک مطلق امتیاز کی حیثیت سے باقی رکھنے پر مائل ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا کوئی امتیاز طبیعیات کے مکان میں درست نہیں ہوتا، اور ذہن کا طبیعیات کے مکان سے ایسے خواص کے منسوب کر دینے کا مستقل رجحان جو صرف ادراکی مکان سے متعلق ہوتے ہیں، اس خصوصیت کو تصور مکان سے خارج کر دینا دشوار بنا دیتا ہے، مثلاً بچے اس امر کے محسوس کرنے کو دشوار پاتے ہیں کہ آسٹریلیا کے لوگ اس طرح سے اٹنے نہیں چل رہے ہیں جس طرح سے چھت پر کھیاں چلتی ہیں۔ بلاشبہ یہ دشواری تاریخ فکر میں اہم تھی، اور اس نظر پرے کا کہ زمین گول ہے قبول کرنا اس کی وجہ سے بھی مشکل معلوم ہوتا تھا۔

ساحت بصر کا تیسرا خاصہ جس کا ہم نے ذکر کیا تھا، عمنق ہے۔ اشیاء اس طرح سے



دکھائی نہیں دیتی جیسے کہ شبکیہ پر ہوا جہاں کہ بصری پہنچ واقع ہوتا ہے، بلکہ ان کا اطلاق مختلف فاصلوں پر ہوتا ہے۔ دو نفسیاتی مسئلے سامنے آتے ہیں، اول یہ کہ وہ بصری محیطیات کیا ہیں جن سے یہ وجدان عمیق بنایا ہے اور دوسرے یہ محیطیات کس طرح سے عمیق علاقہ کی حقیقت سے سمجھ میں آتے ہیں۔ دوسرے مسئلے کی طرف ہم اس وقت بحث کریں گے جب ادراک ممکن کے حرکی عناصر پر گفتگو ہوگی۔ فی الحال ہم سے پہلے مسئلے کا تعلق ہے۔

اس امر میں شبہ نہیں ہے کہ ادراک عمیق میں ہماری دونوں آنکھوں کی ترتیب نہایت اہم کام انجام دیتی ہے۔ اس ترتیب کی بنا پر ساحت نظر کا بڑا حصہ دونوں آنکھوں کو ضعیف سی مختلف نقاط نظر سے دکھائی دیتا ہے۔ جب ہم کسی شے کی طرف غور سے دیکھتے ہیں، تو ہم دونوں آنکھوں کو اس طرح سے منطف کر لیتے ہیں کہ شے کی بصری مثال شبکیہ کے سب سے زیادہ ذکی المحس حصے یعنی قعر مرکزی پر پڑتی ہے۔ اس لئے ڈیکارٹ کا خیال تھا کہ ادراک عمیق اس احساس کا نتیجہ ہے جو آنکھوں کے درجہ العطف سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر العطف زیادہ ہوتا ہے تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہم قریب کی شے کی طرف دیکھ رہے ہیں، اگر العطف کم ہوتا ہے تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ شے اسی نسبت سے فاصلے پر ہے۔

یہ فیاس نہایت ہی شاندار تھا، لیکن اختیار سے یہ ظاہر ہوا ہے کہ اس میں بہت کافی ترمیم کی ضرورت ہے۔ اگر مجسم نما کے ذریعے سے ہم دو چشمی نظر کے حالات کا اعادہ کریں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجسم نما کی تصویر پر ایک لمحے کے لئے روشنی ڈالنے سے عمیق کا دکھائی دینا بند نہیں ہوتا۔ اگرچہ آنکھوں کے العطف کی حرکات کا امکان بالکل رفع کر دیا جاتا ہے۔ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ہم اپنے ڈھیلوں کی حرکت بالکل محسوس نہیں ہوتی، کیونکہ تاریک کمرے میں یہ دریافت ہوا ہے کہ غیر ارادی طور پر ڈھیلا حرکت کرتے رہتے ہیں، جہاں نہ تو ان کی حرکت کا پتہ چلتا ہے اور نہ یہ قابو میں رکھی جاسکتی ہیں۔

۸۵

دو چشمی نظر میں ہم عامل شبکیہ میں پران نقطوں یعنی مقامی علامتوں کا افتراق ہے، جنہیں اس شے کے مقابلے میں جس کی طرف دیکھنا مقصود ہے کسی قریب تر یا بعد تر شے کی بصری مثال ملتی ہے۔ جب ہم کسی شے کی طرف دیکھتے ہیں تو اس کی مثال شبکیہ کے قعر مرکزی پر پڑتی ہے۔ یہ جگہ شبکیہ پر ایک ہی مقامی علامت رکھتی ہے۔ دونوں شبکیوں کے نقطوں کے یہ جوڑے عینی نقاط کہلاتے ہیں۔ دونوں شبکیوں پر کوئی سے دو نقطے جو ایک ہی فاصلے پر

اور قعر سے ایک ہی جہت میں ہوں، ان کو اسی طرح سے عینی نقاط کہا جاتا ہے۔  
اب اگر ہم ایک شے کی طرف دیکھ رہے ہوں، اور شکیتین پر ایسی شے کی بصری  
تمثال کے مقام کا خیال کریں جو سر سے ایک ہی خط میں مگر اس سے مختلف فاصلے پر ہو تو ہم  
دیکھیں گے کہ شکیتین کے عینی نقاط پر نہ پڑے گی۔ اگر شے اس چیز کے مقابلے میں جس کی طرف ہم  
دیکھ رہے ہیں زیادہ قریب ہے تو اس کی تمثال ایسے مقام پر پڑے گی جو داہنی آنکھ میں قعر مرکزی  
کے داہنے جانب ہو گا اور بائیں آنکھ میں قعر مرکزی کے بائیں جانب ہو گا۔ اسی طرح سے اگر وہ شے  
اس چیز سے جس کی طرف ہم دیکھ رہے ہیں زیادہ دور ہو تو دونوں تمثالیں شکیتین کے قعر مرکزی  
کے انفری رخ پر پڑیں گی۔

لہذا مقامی علامت کا جو کچھ علم ہے اس سے یہیں یہ توقع ہونی چاہئے کہ جو شے اس شے  
سے جس کی طرف ہم دیکھ رہے ہیں زیادہ قریب یا زیادہ دور ہو اس سے یہیں ایسی دو چیزوں  
کا تجربہ ہونا چاہئے جن کی وضع میں اختلاف ہو گا۔ حقیقت میں ہم کو ایسی دوہری تمثالات کا تجربہ  
صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب ہم ارادی طور پر ایسی غیر معمولی روش اختیار کریں کہ ایک شے کی  
طرف تو دیکھیں اور دوسری شے کے ادراک کی طرف جو سر سے مختلف فاصلے پر ہو توجہ کریں ہمارے  
معمولی تجربے میں ایسی دوہری تمثالیں ظاہر نہیں ہوتیں۔ اس کے بجائے مختلف اشیاء کی تمثالوں  
کی مقامی علامات میں اختلاف تفاوت سر سے مختلف فاصلوں کے ادراک کا موجب ہو جاتا ہے۔  
گہرائی کے وحشی اور اک میں اصل عامل یہ ہے نہ کہ وہیں جو آنکھ کے انعطاف کے مختلف مدارج  
سے متعلق ہوتی ہیں۔

پس چیزوں کے مختلف فاصلوں کے ادراک میں اصل بصری عامل شکیتین پر مختلف  
اشیاء کی بصری تمثالات کے اختلاف کی جہت اور اس کے مختلف مدارج ہیں۔ ہمیں یہ خیال نہیں  
کرنا چاہئے کہ ادراک فاصلہ بصری تمثالات کے افتراق سے ایک انتاج یا تصدیق ہوتی ہے۔  
اور اک فاصلہ اتنا ہی فوری ہوتا ہے جتنا کہ بصری امتداد کا ادراک۔ شکی تمثالات کا افتراق  
ایک عضو باقی واقعہ ہے جس سے اور اک عمق کا تجربہ ہوتا ہے۔

لیکن شکی تمثالات کا افتراق ہی گہرائی کی واحد بصری علامت نہیں ہوتی۔ ساحتِ نظر  
میں گہرائی اس وقت بھی معلوم ہوتی ہے جب اس کا ایک آنکھ سے ادراک کیا جاتا ہے تصویریں  
بھی گہرائی کی نوعیت ہو سکتی ہے علاوہ بریں اگر مجسم نمائی تختی کی تصویروں کو الٹ دیا جائے

تو اگرچہ اس سے افتراق کی حالت الٹ جاتی ہے، مگر اس سے عمقی ملائق میں انقلاب صرف اس وقت ہوتا ہے جب بہت ہی سادہ ہندسی شکلیں استعمال کی جاتی ہیں تصویروں کی یکپہی نظر اور منقلب مجسم نمائی تختیوں تک میں بھی عمقی کی ثانوی علامات کی ایک بڑی تعداد ہوتی ہے، جس سے اتنا ہی غوری اور اتنا ہی محسوس اور اک عمق پیدا ہو سکتا ہے، جتنا کہ دو چشمی نظر سے ہوتا ہے۔ مثلاً اس قسم کی علامات اس واقعے سے مہیا ہوتی ہیں کہ قریب کی چیزیں نسبتہ دور کی چیزوں کے بعض حصول کو جو اسی سمت میں ہوتی ہیں، دھندلا کر دیتی ہیں۔ بعید ی اشیاء کے گردے دھندلے معلوم ہوتے ہیں، متوازی خطوط بظاہر ملتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، معلوم اشیاء کے مختلف فاصلوں پر اضافی قد و قامت سے بھی یہی علامات پیدا ہوتی ہیں وغیرہ جب شبکی تیشال کے افتراق کی علامت موجود نہیں ہوتی، تو خود یہ علامتیں عمقی کے ادراک کو پیدا کرنے کے لئے کافی ہو جاتی ہیں، یا شبکی تیشالات کے افتراق کے معمولی نتائج کو دہا دیتی ہیں، اگر اس سے فاصلے کے ایسے علائق کا تپا چلتا ہے، جن کی ثانوی علامات سے نزدیک ہوتی ہے (جیسا کہ مثلاً اس وقت ہوتا ہے۔ جب مجسم نمائی تختی میں دو تصویروں کی وضعیں منقلب ہوتی ہیں۔)

لیکن ہمارا مکان کا وجدان صرف ہمارے بصری تجربے ہی کا پیداوار نہیں ہے، جلدی حسوں میں بھی مقامی علامات کے فرق ہوتے ہیں، اور اگر ایک مینی جلد سے مس کرتی ہے تو اس سے استداد کا ایسا ہی تجربہ ہوتا ہے جیسا کہ شبکیہ کے رقبے کے پہنچ سے۔ ان کے علاوہ ہمارے وجدان مکان کی تعمیر میں سب سے اہم عناصر وہ ہیں، جو عضلات و مفاصل کی ان حسوں سے پیدا ہوتے ہیں، جو ہاتھ سے ٹٹولنے کی حرکتوں اور کل جسم کی حرکات سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس قسم کے تجربات سے جو عنصر مہیا ہوتا ہے اسے ادراک مکان کا محرک عنصر کہا جاسکتا ہے۔

یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے، کہ حرکی تجربے کے بغیر (بقول برکلی) بصری ادراک مکان کے اہم عناصر بالکل بے معنی ہوں گے۔ مثلاً اگر ہم زمین میں اس طرح سے جمے ہوئے ہوں کہ اپنے مقام سے بالکل حرکت نہ کر سکیں جس طرح سے کہ مونڈکا ہوتا ہے، اور اگر ہم کو یہی بصری حس ہوتیں جیسی کہ اب ہوتی ہیں، تو ان سے عمق کا ادراک نہ ہو سکتا۔ بعض اشیاء سے ہمیں عینی نقاط کے انفی رخ پر متفرق تیشالیں ہوتی ہیں اور بعض سے عینی نقاط کے کنپٹی کے رخ پر متفرق تیشالیں ہوتی ہیں، لیکن اس افتراق کے معنی ہم سے دوری یا نزدیکی کے اس وقت تک نہیں ہو سکتے جب تک کہ جسم کی طویل یا قصیر تیشالی حرکات کا یا ہاتھ کی تقبیلی حرکات کا امکان نہ ہوتا کہ

مس کرنے کا تجربہ پیدا ہو سکے جسم کی انتقالی حرکات مختلف بصری مناظروں کے پیدا کرنے کے لئے بھی ضروری ہیں جن کی ترکیب سے ہم کو منفرد بصری مکان کا احساس ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ہم بصری اور حرکی مکان کے ایسے دو علیحدہ وجدان خیال نہ کرنے چاہئیں جنہوں نے علیحدہ علیحدہ ترقی کی ہے، اور جو بعد کو مرکب ہو گئے ہیں بصری حرکی اور تجربے کی دوسری مکانی صورتیں سب کی سب شروع سے ایک ساتھ واقع ہو رہی ہیں مکان کا وجدان جو پیدا ہوتا ہے تو وہ تمام مکانی تجربات کا مجموعی نتیجہ ہوتا ہے۔

**خارجی اشیا کا ادراک** ہمارے گرد و پیش جو مکان ہے اس کی نسبت ایسا معلوم ہونا ہے کہ اس کے اندر چیزیں ہیں۔ یہ چیزیں خود ہم سے خارج میں معلوم ہوتی ہیں اور ان کا وجود ہمیں اپنی ذہنی روشنیوں سے علیحدہ اور آزاد معلوم ہوتا ہے۔ اشیا کا مل نظام خارجی حقیقت کا نظام ہے۔

اگر کسی شے کے ادراک میں ان تجربات کی ترتیب داخل ہوتی ہے جو حس کے مختلف شعبوں سے متعلق ہوتے ہیں۔ وہ گھنٹہ جس کی سطح کو ہاتھ کی حرکتوں سے ٹولا جاسکتا ہے اس گھنٹے کے مطابق سمجھا جاتا ہے جو دیکھا جاسکتا ہے اور نیز اسے اس شے کے بھی مطابق سمجھا جاتا ہے جس سے ٹکسک کی آواز بھی سنائی دے رہی ہے۔ مطابقت کا یہ عمل زندگی کے بہت ہی ابتدا میں واقع ہوتا ہے۔ بچے کی زندگی کے پہلے سال میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ نئی آواز کے سننے کے ساتھ ہی آنکھیں حرکت کرنے لگتی ہیں، یہاں تک کہ وہ بصری شے دریافت ہو جاتی ہے جو شور کا منبع ہے۔ بصری اور حرکی اشیا کی مطابقت اس سے بھی پہلے واقع ہوتی ہے کیونکہ جیسے ہی ہاتھ کی اختیاری حرکت مکن ہوتی ہے ان چیزوں کو کھڑا یا ہٹایا جاتا ہے جن کا آنکھ سے ادراک ہوتا ہے۔

وہ چیزیں جن کا ہم پر ہمارے آلات حس کے ذریعے سے اس طرح سے انکشاف ہوتا ہے تجربے اور کردار دونوں کے لئے ایک خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ یہ دعویٰ بالکل قرین عقل معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا اس اہمیت کا سمجھ لینا ہی وجدان شئییت ہے۔

اگرچہ ہمارا خارجی اشیا کا ادراکی تجربہ ایک حد تک ہماری جسمانی تربیبات کے تابع ہے کیونکہ اس میں ہماری حرکتوں سے فرق واقع ہوتا ہے اور اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر لیں یا ہٹ جائیں تو یہ بالکل ہی مٹ جاتا ہے اگر اس میں ایک ایسا عنصر بھی ہوتا ہے جو ہمارے تطابقات سے آزاد ہے۔ اگر ہم اپنے جسموں کو صحیح وضع میں رکھیں اور روشنی وغیرہ کا ضروری انتظام ہو

تو ہمیں کسی خارجی شے کا ہمیشہ ادراک ہو جائے گا۔ ادراک ہماری توقع یا کسی اور ذہنی روش پر مبنی نہیں ہوتا۔ نیز یہ کہ اگرچہ ظاہری شکلیں اختلاف تناظر سے بدلتی ہیں، مگر یہ ظاہری شکلیں ایک سلسلے کے اندر ہوتی ہیں، جسے ہم ایک ہی شے سے منسوب کر سکتے ہیں۔ علاوہ بریں خارجی اشیاء ماننے کے اندر باقی رہنے پر نائل رہتی ہیں۔ جب ہم انھیں دیکھتے یا چھوتے نہیں ہیں، اس وقت بھی ایسا کرنا ممکن ہوتا ہے، بشرطیکہ ہم ایسا کرنے کے لئے اپنے آپ کو صحیح موقع میں لے آئیں۔ خارجی شے ادراک کا منتقل امکان ہوتی ہے۔ ان تمام اعتبارات سے ادراک تجربے کی ان قسموں سے مختلف ہوتے ہیں (مثلاً ذہنی تشالوات) جو کسی خارجی شے کا پتا نہیں دیتے۔

گردار کے لئے اشیاء خارجی جو اہمیت رکھتی ہیں، اس کی وجہ سے ان کی شناخت اور تعین اور بھی ضروری ہوتی ہے ذہنی زندگی کا ارتقاء ایسی اشیاء کے ماحول میں ہوا ہے جن میں سے بعض کی تو تلاش ضروری تھی اور بعض سے بچنا ضروری تھا۔ شروع میں زندگی کا ذہنی رخ تلاش کرنے اور بچنے کے گردار کا موثر آلہ تھا۔ اس طرح سے وہ گردار جو خارجی حقیقت کے مناسب تھا، ایسا پس منظر بن گیا جس پر شعور کا نشوونما ہوا ہے۔ دراصل حقیقی شے وہ ہوتی ہے جو ہم سے حرکی تطابق کی طلبگار ہوتی ہے۔ اگر ایک کرسی ہمارے راستے میں حائل ہو جائے تو ہمیں گھوم کر انبساط نکالنا چاہئے، ورنہ تو اس سے ٹکرا کر ہمارے گھٹنے پھوٹ جائیں گے۔ اگر ہم اس کو ڈھکیلیں تو ہمیں ایسی حرکی سعی کا تجربہ ہوتا ہے، جس کی مزاحمت ہوتی ہے۔ خارجی اشیاء سے حرکی تطابق کے لئے ہمارا گردار کی ضرورتوں سے واقف ہونا، ہمیں لفظ حقیقی کے اصلی معنی سے آگاہ کرتا ہے۔ یہ نہیں ہونا کہ ابستاء لفظ حقیقی کے معنی معلوم ہوتے ہوں، اور کھینچنے اور ادراک کرنے کے پر زحمت اختیارات سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہو، کہ خارجی اشیاء حقیقی ہیں اور ہماری ذہنی تشالوات کی ظاہری اشیاء حقیقی نہیں ہیں۔ ہماری حیات ذہنی کی ابتدا ایسے عالم اشیاء میں ہوتی ہے جن کے لئے حرکی تطابق کی ضرورت ہوتی ہے، اور ہمارا حرکی تطابق کی ضرورت سے واقف ہونا (یا ہمارا احساس بقوت) ہماری ذہنی زندگی میں اس سے پہلے کہ یہ واضح تصور بن سکے، اور غالباً اس سے پہلے کہ ناکام امید اور ذہنی غمیلہ ہمیں یہ تسلیم کرنے پر مجبور کرے، کہ دوسری چیزیں ایسی بھی ہیں جو حقیقی نہیں ہیں اساسی ہوتا ہے۔

دوات میر درخت پی کا نام رکھ دیا جاتا ہے اور انھیں منفرد چیزیں سمجھا اور خیال کیا جاتا ہے۔ اگر ایک شے ہمارے کردار سے مطالبات کرنے یا اپنے اور اک کے حالات کے اعتبار سے ایک کافی ہوتی ہے تو یہ ہمارے تجربے کے لئے ایک شے بن جانے پر مائل ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ اس طرح سے منفرد چیزوں میں الگ ہو جانا، ایک عمدہ طبعی بنیاد رکھتا ہو مثلاً دوات جسمانی طور پر اس میں سے جس پر یہ رکھی ہوئی ہے، الگ ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس ایک گلاس پانی تجربے کے لئے ایک ہی چیز ہوتا ہے، اگرچہ بنجیر کے جذبہ نظریوں کی رو سے کثرات میں مستقل تبادلہ ہوتا رہتا ہے، اور پانی کے کثرات گرد و پیش کی ہوا سے ملتے رہتے ہیں اور ہوا کا آبی بخار پانی کو متاثر کرتا رہتا ہے۔ اسی طرح سے ایک زندہ جسم ایک منفرد شے ہے جو زمانے کے اندر باقی رہتا ہے، کیونکہ یہ ایک اکائی کی حیثیت سے حرکت و عمل کرتا ہے، اگرچہ از روئے طبعیات وہ مادہ جس کا یہ بنا ہوا ہے مسلسل خارج ہوتا رہتا ہے، اور اس کی تجدید ہوتی رہتی ہے۔ اس طرح سے تجربے کے لئے جو شے ایک ہے ممکن ہے وہ طبعیاتی نقطہ نظر سے ایک نہ ہو۔ اسی طرح سے ایک کم و بیش مرکب کل ایک شے کی حیثیت سے سمجھا جاسکتا ہے۔ یہ امر کہ آیا ایک درخت کو ہم ایک منفرد کل کی حیثیت سے سمجھیں یا بہت سی چیزوں کے مجموعے کی حیثیت سے اس کا مدعا خود ہماری ذہنی روش کے اختلاف پر ہوتا ہے۔ خارجی حقیقت کا اشیاء میں منقسم ہونا دراصل موضوعی عمل ہوتا ہے، اور اس کا تعین زیادہ تر عملی اغراض سے ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ خارجی طبعی حقیقت میں بھی اس کا دوسرا رخ موجود ہو۔ تصویروں اور خارجی اشیاء دونوں سے کم و بیش شکلیت منسوب کی جاسکتی ہے۔ مصور صرف یہی کوشش نہیں کرتا کہ مکانی اظلال کا دھوکا ہو جائے بلکہ وہ ان چیزوں کے حقیقی بنادینے کی بھی کوشش کرتا ہے جن کی اس نے تصویر بنی ہے۔ شکلیت کے منسوب کرنے کا جو اثر تصویر کی ظاہری شکل پر ہوتا ہے اس کا ایک سادہ شکل کے ذریعے سے بہت عمدگی سے مطالعہ کیا جاسکتا ہے جس کا دو چیزوں میں سے کسی ایک کی حیثیت سے اور اک کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر ایک باقاعدہ ہشت پہلو شکل سے مخالف کونوں کو خطوط مستقیم کے ذریعے سے ملا دیا جائے، اور اس طرح سے جو آٹھ قطعے پیدا ہوں گے، ان میں سے ترتیب وار ایک میں رنگ بھر دیا جائے اور دوسرے کو سفید چھوڑ دیا جائے، اس طرح سے ایسی شکل بن جائے گی جسے دو طرح سے دیکھا جاسکتا ہے، اور وہ ذہنی روشیں جو دیکھنے کے ان دو طریقوں کو متعین

کرتی ہیں، بڑی حد تک خود ہمارے قابو میں ہوتی ہیں، اسے یا تو سیاہ زمین پر سفید صلیب کی حیثیت سے دیکھا جاسکتا ہے، یا سفید زمین پر سیاہ صلیب کی حیثیت سے۔ اگر ہم اسے سیاہ زمین پر سفید صلیب کی حیثیت سے دیکھیں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ شہنیت سفید ٹکڑوں سے منسوب کی جارہی ہے، اور سیاہ ٹکڑے پس منظر قائم کر رہے ہیں، اور اسی پر اس کے عکس کو قیاس کرو۔ اس شکل کو اس طرح دیکھنا نسبتہ دشوار معلوم ہوگا، کہ شہنیت منسوب نہ ہو لیکن کل شکل آٹھ قطعوں والی شکل مستوی دکھائی دے گی۔ ادراک اشیاء میں یہ دیکھا گیا ہے کہ ان کے حسی اوصاف تجربے کے اندر ان حالتوں کے تحت بھی باقی رہتے ہیں جبکہ ان کے متغیر ہونے کی توقع ہو سکتی تھی۔ اگر ہم ایک گول میز کی طرف ایسے مقام سے دیکھیں جہاں سے شبکی تشال، بلیجی ہوتی ہے تو ہمیں بلیجی میز کا ہینڈل کیسی گول میز کا ادراک ہوتا ہے جسے ایک رخ سے دیکھا جا رہا ہے۔ لہذا ہمارے بصری ادراکات میز کی ایک خاص شکل کے ہوتے ہیں، اور حرکی نقیشتیں سے بھی اسی شکل کا اختلاف ہوتا ہے، اس لیے یہ شکل میز کی حقیقی شکل ہونے کی ایک حد تک مدعی ہو سکتی ہے۔ لیکن ہمارا میز کے گول ہونے کا ادراک تصدیقی یا انتہائی پریشانی نہیں ہے، بلکہ ادراک کا ذاتی خاصہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اسے میز کے کنارے کے مخالف سمت کے حصوں کے ادراک سے مدد ملتی ہے، جیسا کہ آنکھ سے مختلف فاصلوں پر ہوتا ہے، مگر کل توجیہ انتہائی ہی نہیں ہے کیونکہ اگر کاغذ پر بلیجی شکل بنی ہو اور اسے ایک پہلو سے دیکھا جائے، تو یہ حقیقی بلیجی شکل کی نسبت زیادہ آسانی کے ساتھ دائرہ دکھائی دے گی۔

اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز طور پر یہ بات رنگوں کے متعلق صحیح ثابت ہوتی ہے۔ لکھنے کا کاغذ اور برف دونوں سفید دکھائی دیتے ہیں۔ روشنائی اور دھوئیں کی سیاہی دونوں سیاہ معلوم ہوتے ہیں۔ ان پر کسی طرح بھی روشنی ڈالی جائے، اس میں فرق نہیں ہوتا۔ اگر برف پر رنگین روشنی ڈالی جائے تو رنجبر شاؤ حالتوں کے یہ رنگین نہیں بلکہ سفید شے معلوم ہوتی ہے، جو رنگین روشنی سے منور ہوتی ہے۔ اگر کاغذ پر سیاہ پڑتا ہے تو سفید کاغذ کا وہ حصہ مجھوڑا نہیں بلکہ سفید دکھائی دیتا ہے جو سایے سے ڈھکا ہوا ہے۔ باوجود اس کے کہ اگر اس کو ایسی تلکی میں سے دیکھا جائے جو اندر سے تاریک ہو، اور پھر اس کا مجھوڑے رنگ کے کاغذ سے مقابلہ کیا جائے تو دونوں بعینہ یکساں معلوم ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح سے چھپے ہوئے کاغذ پر چھپا یا سیاہ اور کاغذ سفید معلوم ہوتا ہے، اور کسی طرح سے بھی ان پر روشنی ڈالی جائے، گراں میں

فرق نہیں آتا۔ اگرچہ ہر رنگ نے یہ ثابت کیا ہے کہ دھوپ میں سیاہ چھاپے سے اس کے پس زیادہ روشنی منعکس ہو سکتی ہے جتنی کہ سفید کاغذ سے شام کے وقت ہوتی ہے۔ پس خارجی اشیا سے پائدار حسی اوصاف منسوب کرنے کے لئے ایک نفسیاتی بنیاد ہوتی ہے۔ ہم ایک سنگترے کو زرد اور برف کو سفید کہتے ہیں، اگرچہ وہ حقیقی حسی جو ان چیزوں سے ہوتی ہیں، ان کے یہ رنگ بالکل یکساں سفید روشنی کی غیر معمولی حالت میں ہو سکتے ہیں، اور اگرچہ واقعی مشاہدے کے حالات میں ان کی سطحوں کا صرف ایک تھوڑا سا حصہ ان رنگوں کا حامل دکھائی دے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم اشیا کا ان حسی اوصاف کے تحت جن سے ہم مانوس ہوتے ہیں، ضرور ادراک کرتے ہیں۔ بجز اس کے کہ روشنی کی حالتیں اس قدر غیر معمولی ہوں کہ نئی جیسی کیفیت خود کو ہماری توجہ پر متولی کر لے (مثلاً جیسے کہ برف سے ہیں کوہِ ایلپس کی گہری شفق کی روشنی میں سرخ رنگ کا ادراک ہوتا ہے)۔

خارجی حقیقت کے وجدان میں تجربے کے خواص کو خارجی اشیا سے منسوب کر دینے کو بھی دخل ہوتا ہے۔ اس کی ایک نمایاں مثال طبیعیات کی قوت ہے، جو ایسے تصور کے ذریعے سے مظاہر اسراع کی توجیہ میں پیش کی جاتی ہے، جو طلب کے انسی مضامیم سے بری نہیں ہے۔ اس عمل کو اطلال ذات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اطلال کے یہ اعمال ہمارے فکر کی نسبت غیر متمن آدمی کی فکر میں زیادہ عام ہوتے ہیں، اور وحشی دریاؤں اور پتھروں سے ذہنی اوصاف منسوب کر سکتا ہے لیکن معمولی متمن آدمی کا فکر بھی خارجی حقیقت کی نسبت ایسے اطلالات سے بری نہیں ہوتا۔ اور علوم طبیعی کے صرف جدید ریاضیاتی انداز بحث میں آکر طبیعیاتی فصولات میں ذات کی مداخلت بالکل رنج ہوتی ہے۔

اگرچہ اس امر کے متعلق کہ خارجی اشیا اور ان کے مکانی علانی کا ادراک ان تجربات سے کس طرح سے پیدا ہوتا ہے، جن کو ہر شخص سمجھ میں حاصل کرتا ہے، بہت سے لطیف نظریات تصنیف کیے جاسکتے ہیں، مگر یہ بات نہ بھولنی

خارجی حقیقت کے ادراک میں  
خلقی اور اکتسابی اسرا

چاہئے، کہ اس امر کا امکان کہ اشیا کا ادراک کرنے اور انھیں مکان میں مختلف مقامات سے منسوب کرنے کے رجحانات مکن ہے فرد کے لئے (کم از کم جزواً) اکتسابی نہ ہوں، بلکہ خلقی ہوں۔



۹۳

ہر برٹ اسپنسر کا خیال تھا کہ فرد کا اشیا اور ان کے مکانی علائق کا وجدان، ایسے ابتدائی ذہنی ساز و سامان کا جزو ہے، جو اس کے آبا و اجداد کے تجربے کے ذریعے سے عالم وجود میں آیا ہے۔ اس نظریے پر اس لحاظ سے اعتراض کئے گئے ہیں کہ یہ اکتسابی خصوصیات کے مورد فی انتقال کو فرض کرتا ہے، جس کے امکان سے اس زمانے کے تقریباً تمام حیاتیاتی انکار کرتے ہیں۔

اگر ہم اس اعتراض کو مان لیں تو بھی یہ امکان باقی رہ جاتا ہے کہ فرد کے اشیا اور ان کے مکانی علائق کے وجدان کی خلقی بنیاد ہو سکتی ہے۔ حقیقت خارجی کے علم کی عضویاتی بنیاد کرداری رجحانات ہوتے ہیں۔ کسی خارجی شے کا ادراک ایسے کرداری عمل کا نفسیاتی رفیق ہوتا ہے، جو اس شے کے مطابق ہوتا ہے مثلاً اس سے بچنے اس کے ٹکڑے اس کے پھٹنے کا رد عمل وغیرہ۔ اسی طرح سے فاصلے کا ادراک اس تیاری کا نفسیاتی پہلو ہے جو چھوٹی یا بڑی حرکات کے انجام دینے کے لیے ضروری ہوتی ہیں، تاکہ اس شے تک درست رس ہو سکے، اور اگر فاصلہ زیر بحث بلندی ہو تو کو دینے کے لئے جو حرکات ضروری ہوتی ہیں ان کے انجام دینے کے لئے تیار رہنا یا ان کے انجام دینے سے انکار کرنا۔

اب یہ کرداری رجحانات جو خارجی و فصل کی تہ میں مضمر ہوتے ہیں ممکن ہے اسی طرح خلقی ہوں جس طرح سے جبلتوں کے کرداری رجحانات خلقی ہوتے ہیں، ادراک ممکن ہے کہ اکتسابی رجحانات کی حیثیت سے پیدا نہ ہوئے ہوں بلکہ (جیسا کہ ہم نے جبلتوں کے بارے میں فرض کیا تھا) عصبی ساخت کے ایسے از خود تغیرات ہوں جو فطری انتخاب کے عمل کے ذریعے سے اپنے افادے کی بنا پر باقی رہ گئے ہیں۔

اس خیال کو کہ یہ رجحانات ایک حد تک خلقی ہیں، بلا غور و خوض کئے رو کر دینے کے خلاف یہ بھی ہے کہ ایک زمانے میں تو ہمیں یقین تھا کہ اکتسابی رجحانات خلقی نہیں بن سکتے، مگر اب ہمارا یقین باقی نہیں ہے۔ یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ ان چوبوں کے بچے جن کی دم کاٹ ڈالی گئی تھی، بغیر دم کے پیدا نہیں ہوئے۔ اور یقین ہے کہ اس قسم کی اکتسابی خصوصیات کے خلقی بن جانے کی نسبت تمام بیان غلط مشاہدے پر مبنی ہوں۔

حال ہی میں پروفیسر میکڈوگل نے اس امر کے متعلق قوی شہادت پیش کی ہے کہ کردار کی بعض ملا بقیں جو ابتدائاً ان حیوانات کی ذہنی کوشش سے پیدا ہوتی تھیں، جن میں ان کا پہلے پہل اظہار ہوا تھا، کئی نسل بعد وراثتہ منتقل ہونے لگتی ہیں،

اور حیوان میں ان کے اختیار کرنے کا میلان خلقی ہو جاتا ہے اگر یہ نتائج یا یہ ثبوت کو پہنچ جائیں، تو یہ بات بالکل ممکن ہے کہ خارجی اشیا سے متعلق جو کردار مطلقاً متعلق نہیں، اور جو فاصلے اور دوسرے مکانی علاقے سے متعلق ہیں، ممکن ہے کہ اکتسابی کردار سی رجحانات کی طرح سے ایک حد تک موروثی ہوں۔

ان رجحانات کے خلقی ہونے کی نسبت سب سے جبرٹا گنیز شہادت اسپالڈنگ کے ان اختیارات سے ملتی ہے، جو اس نے آنکھوں پر مٹی بندھے ہوئے مرغی کے بچوں پر کئے ہیں۔ یہ دیکھا گیا کہ جن مرغی کے بچوں کی آنکھیں پیدائش کے ساتھ ہی بند کر دی گئی تھیں، چند دن گرنے کے بعد پہلے ان کو کھولا گیا تھا وہ اس قسم کی رکاوٹوں سے جیسے کہ پتھر وغیرہ ہیں بچتے تھے، اور ان کے اندر ان سے ٹکرا جانے کا کوئی میلان ظاہر نہیں ہوا۔ نیز ان سے ایسے کردار کا اظہار ہوا جس میں فاصلے کے علاقے کا صحیح لحاظ ہوتا تھا۔ بالکل ہی باریک چیزوں پر بھی وہ نہایت صحت کے ساتھ چرخ مارتے تھے، اور جو چیزیں ان کی دست ریش سے باہر ہوتی تھیں، ان کے کپڑے کی کوشش نہ کرتے تھے۔ حال ہی کے ایک اختیاری نے ثابت کیا ہے کہ اگر ایسے مرغی کے بچوں کو چند انچ اونچے صندوق پر بٹھا دیا جائے، تو وہ فوراً نیچے کود جاتے ہیں، اگر یہ ذرا اونچا ہوتا ہے تو وہ بہت تذبذب کے بعد کودتے ہیں، اور اگر انھیں اس سے بھی اونچے صندوق پر بٹھا دیا جاتا ہے، تو یہ ہرگز نہیں کودتے۔ لہذا مرغی کے بچوں میں، رکاوٹ اور فاصلے پر مناسب ردات عمل خلقی رجحانات کے نتائج معلوم ہوتے ہیں، اور ان کے اندر کسی قسم کے سابقہ بصری تجربے کی شرکت معلوم نہیں ہوتی۔

اس امر کا قطعی ثبوت کہ خارجی اشیا اور ان کے مکانی علاقے کے انسانی اور کات میں بھی اسی قسم کے رجحانات مضمر ہوتے ہیں، انسانی بچوں کی آنکھوں پر مٹی باندھ کر اسی طرح کے اعتبار سے دیا جاسکتا ہے، مگر یہ اعتبار نہ تو عملاً ممکن ہے، اور نہ اس قسم کا اعتبار کرنا چاہئے۔ قطع نظر اس کے کہ اگر انسان کے بچوں میں اشیا اور مکان کے ردات عمل کیلئے اکتسابی ہوتے، تو چوزوں اور انسانی بچوں میں اس بارے میں اتنا فرق نہ ہوتا۔ بچے جس سرعت کے ساتھ اور کی تطابقت کو سیکھ لیتے ہیں، اس سے اس امر کا پتا چلتا ہے کہ انسانی اور اک خلقی بنیاد رکھتا ہے۔ یہیں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہ ضروری

۹۳

نہیں کہ خلقی رجحانات پیدائش کے وقت موجود ہی ہوں، ممکن ہے ان کے کامل نشوونما کے لئے تجربے کے تعاون کی ضرورت ہو، اور ان میں تجربے سے تغیر ہو سکتا ہو۔ لہذا اس امر کی کہ یہ رجحانات خلقی ہوتے ہیں، از روئے اختیار متحققہ واقعات سے تردید نہیں ہوتی۔ جو حسب ذیل ہیں۔ یہ رجحانات بروقت پیدائش مکمل نہیں ہوتے۔ مادہ زاد اندھے کا جب جوانی میں علاج ہوتا ہے اور اسے نظر آنے لگتا ہے، تو وہ اپنے بصری اور اکات کا شروع شروع میں ایسے مکان میں اظلال نہیں کرتا، جس میں فاصلہ بھی ہوتا ہے۔ جب دماغی ضرر سے آنکھ بھینگی ہو جاتی ہے، اور چیزوں کی دو نشانیں نظر آنے لگتی ہیں، تو بعد کو دونوں آنکھوں میں نقاط یعنی کا ایک نیا نظام پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے شبکی تصویروں میں امتزاج ہو جاتا ہے۔

اغلب یہ ہے کہ خارجی اشیا اور ان کے علاقے کے ادراک میں خلقی اور اکتسابی دونوں طرح کے عامل ہوتے ہیں۔ اگر ایک خاص فاصلے پر متفرق نقطوں کی شبکی نشانوں میں ایک شے کی حیثیت سے ضم ہو جانے کا خلقی رجحان ہوتا ہے، مگر حرکت متحقق کے مکان و اشیا اور بصری ساحت کے مکان و اشیا میں باہمی ربط قائم ہو جاتا ہے تو یہ بھی ظاہر ہے کہ اس سے پہلے کہ شبکیت اور مکان کے وجدانات وہ متعین اور صحیح صورت اختیار کریں جو ان کی جوان آدمی کی زندگی میں ہوتی ہے، فرد کے لئے حرکتی اور بصری دونوں میدانوں میں بہت کافی تجربہ حاصل کرنا ضروری ہے۔

اور انکی سطح پر شعور ذات کے اندر کونسی چیزیں داخل ہوتی

ہیں؟ اس میں تو شبہ نہیں ہے کہ اس میں لذت و الم اور مختلف اقسام کے جذبے کی بھیت موضوعی حالتیں داخل ہوتی ہیں۔ یہ

## ذات شخص

تمام حسی اشتہاؤں اور طلب کی ان تمام اشکال پر حاوی ہوتا ہے جو ذہنی ترقی کی اس منزل میں واقع ہوتی ہیں۔ اس میں عمل و قوف بھی داخل ہوتا ہے، یعنی وہ عمل جس میں مختلف اشیا کا باری باری ادراک ہوتا ہے اور ختم ہو جاتا ہے۔ یہ تمام چیزیں ذات کے اور انکی شعور میں داخل ہیں، اگرچہ ان میں ایک دوسرے سے امتیاز نہیں ہوتا، اور الگ الگ معلوم نہیں ہوتیں۔

لیکن ذات کے ادراک شعور میں اس کے علاوہ بھی اور بہت کچھ داخل ہوتا ہے۔

یہ جسم یعنی جلد اور جلد کے اندر جو کچھ ہے، اس پر مشتمل ہوتا ہے۔ بعض اہم اعتبارات سے جسم دوسری خارجی اشیاء کے مشابہ ہوتا ہے۔ مگر اس کے باوجود اس سے متعلق جو تجربات ہوتے ہیں، وہ موضوعی عمل کے ساتھ ایسے ملے جلے ہوتے ہیں کہ ان کے مابین امتیاز کرنے کے لئے تحلیلی فکر کی ایسی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے جو ادراکی سطح پر بالکل ناممکن ہوتا ہے حقیقت میں عام طور پر ہم خود یہ امتیاز صفائی اور باقاعدگی کے ساتھ نہیں کرتے جب ایک آدمی یہ کہتا ہے کہ "میں لندن جا رہا ہوں" یا "میں دھم سے گر رہا" تو ظاہر ہے کہ اس کے بیان میں جسم اور ذہن دونوں اس طرح گڈلڈ ہیں کہ ان کو الگ الگ نہیں کیا جاسکتا۔

جسمانی تجربات اور ذہنی اعمال مختلف طریقوں سے باہم خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ ان میں ربط زیادہ تر ان حسوں سے ہوتا ہے جو براہ راست جسم کی حالت سے ہوتی ہیں، اور جو خارجی ارتسامات سے آزاد ہوتی ہیں۔ اس عنوان کے تحت وہ حسیں شامل ہیں جو حالت حرکت و حالت سکون میں عضلات مناسبات اذکار سے ہوتی ہیں۔ جلدی حسیں جو مسلسل ایک مرکب کی صورت میں ہوتی رہتی ہیں، ان میں لمس حرارت و برودت کی حسیں داخل ہیں۔ حرارت و برودت کی حسوں کا تو خارجی اشیاء کے لمس کرنے پر انحصار بھی نہیں۔ یہ تو ویسے بھی ہوتی رہتی ہیں۔ آخر میں اصل عضوی حسیں ہیں، مثلاً بھوک پیاس وغیرہ۔

عضوی حسیں ایک طرف تو حسی اشتہاؤں اور لذات و آلام کے ساتھ ملتی جلتی ہوتی ہیں، دوسری طرف یہ حسی تجربات کے اس مجموعی مرکب سے مل کر ایک مسلسل وحدت قائم کرتی ہیں جس کے ذریعے سے جسم کا ادراک ہوتا ہے۔ جذبات بھی عضوی اور حرکت نما اور دوسری داخل الاصل حسوں کے ساتھ ملے جلے ہوتے ہیں مثلاً گرمی کے شعلے، بیکسی، اوپری سانس یا گہرے سانس، دھڑکن، روئیں کا کھڑا ہونا، عضلات کا کسا ہوا ہونا یا ڈھیلا ہونا وغیرہ یہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ آزاد حرکی فعلیت کے ایک ہی تجربے میں کس طرح سے طلبی شعور کی حرکی حسیں اور متحرک عضو کے مرئی و محسوس احضار کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے۔

خارجی اشیاء کے وقوف کا عمل متغیر مکانی علالت اور جسم کے احضار سے وابستہ

ہوتا ہے۔ اور اک ہونے کے لئے انھیں آلات حس کی درست رس کے اندر آنا یا لانا ضروری ہے۔ کسی شے کے دکھائی دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ باتو شے خود ماحق نظر میں داخل ہو، یا کھلی ہوئی آنکھیں اس کی طرف مڑیں۔ دباؤ اور عقلی تناؤ کے لئے حقیقی حس کی ضرورت ہے اور اس کا نظر کو مرنی اتصال کی حیثیت سے احضار ہوتا ہے۔ حسی لذات و آلام جو محض جسم کی داخلی حالتوں پر مبنی نہیں ہوتے، ایسے ہی اسباب و حالات سے پیدا ہوتے ہیں۔ زیادہ موثر و شدید صورتوں میں ان کا تعلق خارجی شے اور جسم کی حقیقی حس سے ہوتا ہے جس کے بعد اس حسی سطح میں جو متاثر ہوتی ہے، قابل اور اک منقما تنعم ہوتا ہے مثلاً جو ٹکنا یا کٹ جانا۔

۹۶ اسی قسم کے حالات کی بنا پر ذات اور غیر ذات کے امین ایک مکانی حد فاصل ہوتی ہے۔ جلد اور جو کچھ اس کے اندر کی طرف ہوتا ہے اس کا فہم اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ یہ ذات سے متعلق ہے۔ اور جو کچھ اس کے باہر ہوتا ہے اسے غیر ذات سمجھا جاتا ہے۔ یہ امتیاز اجمالاً اکہری اور وہرعی حسوں کے امتیاز کے مطابق ہے۔ جب ہم خود اپنے جسموں کو چھوتے ہیں تو منجبتہ تجربے میں دونوں سطحوں کی حسیں شامل ہوتی ہیں۔ ہر سطح چھوتی بھی ہے اور چھوٹی بھی جاتی ہے، جب ہم جسم سے خارج اشیاء کو چھوتے ہیں تو اس تجربے کا نصف حصہ موجود نہیں ہوتا۔

# باب (۱۰)

## تصور اور تمثال

تصوری عمل

اور اس عمل سے تصوری اشتخاض کے سلاسل کی طرف جو تغیر ہوتا ہے، وہ بے حد اہم ہے۔ انسان اور حیوانات کے کارناموں میں جو عظیم الشان فرق ہے، اس کا باعث صرف یہ ہے کہ انسانوں میں تصوری عمل بے حد ترقی کر جاتا ہے، خصوصاً زبان کے استعمال میں، جو اس ترقی کا نتیجہ بھی ہے، اور اس کا نہایت اہم آلہ بھی۔

ادراکات کے مقابلے میں تصورات میں ایک خاص قسم کی لچک ہوتی ہے۔ تصوری اشتخاضات ابتداءً ادراکوں کی نقل ہوتے ہیں، لیکن ان میں دو تہ کے ساتھ ترکیب پانے اور اس طرح سے مختلف صورتیں قبول کرنے کی طبیعت ہوتی ہے، کہ ان سے ایسی نئی اشکال بن جائیں جن کا ادراک کی تجربے میں بھی سامنا نہ ہو۔ ایک چھوٹا بچہ اپنے آلات حس کی کسی مطابقت سے باکسی قسم کی درست کاری سے ایک چھڑی کو گھوڑے میں نہیں بدل سکتا، لیکن وہ چھڑی کا گھوڑے کی حیثیت سے تخیل کر سکتا ہے، اور اس پر سوار ہو کر خیالی سواری کا لطف اٹھا سکتا ہے۔ لیکن یہ لچک محض تخیل کی تفریحی پردازوں کا ہی باعث نہیں ہوتی۔

بلکہ عملی حیثیت سے بھی بے حد اہمیت رکھتی ہے۔ جب تصور سلاسل قائم کرنے کے لئے کافی حد تک پائیدار ہو جاتے ہیں، اور محض موجودہ حالات ہی سے تشکیل نہیں پانے تو عمل کے بالکل نئے امکانات کھل جاتے ہیں۔ ہم ایسے تجربات میں پھر زندگی گزارنے کی خواہش کرتے ہیں، جن کے یاد دلانے کے لئے اس وقت درحقیقت کوئی چیز موجود نہیں ہوتی، اور ہم ایسے نئے تجربے کی بھی خواہش کرتے ہیں جو ابھی صرف خیال کے اندر ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ہم پیش از پیش یہ سمجھ کر سکتے ہیں کہ اپنے مقاصد کو کس طرح حاصل کریں اس سے پہلے کہ ہم اپنی تجاویز کو عمل میں لانے کا موقع ملے۔ ہم پہلے سے مختلف امکانات راستوں کا مقابلہ کرتے ہیں، اور ان میں سے ایک کا انتخاب کرتے ہیں اور باقی کو رد کر دیتے ہیں۔ ہم تصور میں اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے وسائل کو ترکیب دیتے ہیں۔ ان کو اس طرح مرتب کرتے ہیں کہ اور ان کی تجربے میں ایسی ترکیب و ترتیب اس سے پہلے کبھی واقع نہ ہوئی ہو۔

محض اور ان کی اعتبار سے یکساں ممکن ہے کہ ایک چھڑی سے کس طرح سے کام لیا جائے، اور اس سے کس طرح مارا جائے، یا ایک تیز تیجر سے کیونکر کاٹا جائے، لیکن تیز تیجر کو چھڑی کے سرے پر لگانا کہ یہ زیادہ موثر طور پر کاٹ سکے، صرف تصویری ترکیب ہی سے ابتداء خیال میں آسکتا ہے۔ اگرچہ چھڑی سے مارنے کا کام لیا جا چکے، مگر اس سے کاٹنے کے آلے کا کبھی کام نہیں لیا گیا۔ اور اگر موضوع تصویری پیش بینی اور مستقبل کو پہلے سے متعین کرنے کے بجائے صرف اور ان کی تجربات کا انتظار کرنا تو یہ کاٹنے کے لئے کبھی استعمال نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کے لئے تو چھڑی کا نئی ترکیبات میں داخل ہونا ضروری ہے۔ اس عملی کام کے علاوہ تصویری تعمیر اور ان کی مویات کی اس تعبیر میں بھی ظاہر ہوتی ہے جو انھیں با وحدت نظام کے اجزا کی حیثیت سے مربوط کرتی ہے۔ ہم آگ کو جلتا ہوا اچھوڑ جاتے ہیں اور داپسی پر دیکھتے ہیں کہ یہ بجھ گئی ہے، اور اس لئے خیال ہوتا ہے کہ دیرمانی وقفے میں یہ یا تو خود بخود بجھ گئی ہے یا کسی نے اسے بجھا دیا ہے۔ اور ان کی مویات کی اس تصویری بافت سے مربوط عالم کا احضار ہوتا ہے۔

تصور اور مثال | سلاسل تصورات سے ایک مسلسل عمل کا پتہ چلتا ہے، جس میں سلسلے کے بعض بین اجزا جنھیں تصورات کہتے ہیں زمانا

ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں۔ ان الگ الگ یا بین تصورات کی ماہمیت کیا ہے۔

تصور کی تعریف میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ بامعنی ذہنی تمثال ہوتا ہے۔ اس طرح سے اس کے دو جزو ہوتے ہیں، تمثال اور اس کے معنی۔ تمثال ایسا احضار ہوتا ہے، جو حقیقی حسی تجربے کے مشابہ معلوم ہوتا ہے، مگر درحقیقت ویسا نہیں ہوتا۔ جن عناصر پر یہ مشتمل ہوتی ہے، وہ کیفیت کے اعتبار سے حقیقی حسیوں کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور ان کی زمانی اور مکانی تقسیم اور اک کے حسی مافیہ کی تقسیم کے مشابہ ہوتی ہے۔ جب میں اپنے ذہن میں سنگترے کی تصویر قائم کرتا ہوں، تو اگرچہ میرے حواس کے سامنے کوئی سنگترہ موجود نہیں ہوتا، مگر میں اپنے ذہن کی آنکھ سے ایسی شکل ایسا رنگ دیکھتا ہوں، جو کم و بیش اس سنگترے کے رنگ اور شکل کے مشابہ ہوتے ہیں، جس کو میں فی الحقیقت اپنی جسمانی آنکھ سے دیکھتا ہوں۔ اس رنگ اور شکل کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ تمثال بن گئے ہیں۔ اسی طرح سے آواز کی تمثال کے معنی ذہنی کان سے آواز کے سننے کے ہیں، بو کی تمثال کے معنی ذہنی ناک سے اس بو کے سونگھنے کے ہیں۔

۹۹

کسی شے کی تمثال قائم کرنا، محض اس کے خیال کرنے کے مساوی نہیں ہے۔ میں زور و رنگ کا خیال اسے اپنی ذہنی آنکھ سے دیکھ بغیر کر سکتا ہوں میں اس کا خیال لفظ زرد سے کر سکتا ہوں، یا طیف میں اس کے محل وقوع کا استحضار کر کے خیال کر سکتا ہوں یا اسی قسم کے اور طریقوں سے۔ ایسے بھی لوگ ہوتے ہیں جو رنگ کی تمثال قائم ہی نہیں کر سکتے مگر اس کے باوجود وہ رنگوں کا خیال اور ان کی نسبت معقول گفتگو کر سکتے ہیں۔

یہ اس وجہ سے ممکن ہے کہ تمثال تصور کا صرف ایک جزو ہوتی ہے۔ اس کا دوسرا جزو وہ مفہوم ہوتا ہے، جو تمثال ادا کرتی ہے، اور اس کا مدار بعض انتہائی رجحانات میں خفی یا حلی ہیجان بر یا کر دینے کی قابلیت پر ہوتا ہے۔

تصور ہی استحضار کے لئے تمثال کی قدر و قیمت کا مدار اس کے اختلافات پر ہوتا ہے۔ اس لئے یہ بڑی حد تک اس شے کے تجربہ حسی کی نقل ہونے کی حیثیت سے حس کا ہم تصوراً استحضار کرتے ہیں، صحت سے آزاد ہوتی ہے۔ ذہنی طور پر سننے ہوئے یا ادا کئے ہوئے الفاظ تشالوات کی سب سے اہم قسم ہیں۔ لیکن یہ اس شے کے حسی تجربے کے مشابہ نہیں ہوتے، جس کو ہم ان کے



ذریعے سے ظاہر کرتے ہیں۔ ان کی قدر و قیمت ان کے استحضاری و خلیفے پر مبنی ہوتی ہے اور اس کا مدار ان خفیہ احوال پر ہوتا ہے جو ان کے ساتھ ایک قسم کے ذہنی "عاشیے" یا "ہالہ" کے طور پر ہوتے ہیں۔ (جیسے ایس جی ایم ان مثالیں اسے کام لیتے ہیں جو آنکھ یا دوسرے حاسوں کے لئے معروض فکر کی نقل پیش کرتی ہیں، تو یہ ضروری نہیں ہے کہ نقل بالکل صحیح ہی ہو۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ ایک ہی مثال میں داخلی طور پر بہت ہی مختلف چیزوں کے ظاہر کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔

تیس سینٹ پال کا خیال کرتا ہوں اور میرے ذہنی منظر کے سامنے کسی پیالہ نما شے کی مبہم سی تصویر ترے لگتی ہے۔ اگر یہ ذہنی تصور اس طرح سے ایک خارجی شے کے اندر بدل سکتی کہ ہر شخص اس کی طرف دیکھ سکتا، تو ممکن تھا کہ ہر شخص کا ذہن اس سے سینٹ پال کی طرف منتقل ہوتا، بلکہ اس سے اور بہت سی چیزوں کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا تھا۔ اگر میرے افکار کا عام رجحان اس سے مختلف ہوتا، تو میں نے اسی مثال سے قسطنطنیہ کی ایک مسجد کے استحضار کا کام لیا ہوتا، مگر قسطنطنیہ کے استحضار کا مختلف حالات اور مختلف سیاقوں میں اسی مثال سے اختلافی رجحانات کے مختلف مجموعوں کا نتیجہ ہونا ممکن تھا۔

تمثال اور ارتسام۔ ارتسام سے میری مراد حقیقی ادراک کے حسی اجزاء ہیں اب ہمیں یہ دریافت کرنا ہے کہ اس قسم کے ارتسامات کو کونسی خصوصیات تمثال سے مینر کرتی ہیں جس کی وجہ سے ہمیں ارتسام اور تمثال میں سوائے اشتغالی حالتوں کے کبھی غلط فہمی نہیں ہوتی۔ تمثال کی امتیازی خصوصیات حسب ذیل ہیں۔

(۱) یہ بارہ بارہ ہوتی ہے۔ (۲) یہ ہماری حرکات سے آزاد ہوتی ہے (۳) بقا و تغیر کے متعلق اس کا خاص کردار ہوتا ہے (۴) یہ غیر واضح ہوتی ہے (۵) اس میں شدت نہیں ہوتی۔

(۱) تمثال اور ارتسام کے مقابلے میں جزوی یا بارہ بارہ معلوم ہوتی ہے۔ ارتسام اپنے واقع ہونے کے وقت مجموعی تجربہ حسی کے ساتھ مسلسل ربط رکھتا ہے۔ وہ بھیج جو آلہ سماعت کو متاثر کرتا ہے ارتعاش کی صورت میں لسی حسی بھی پیدا کرتا ہے اور یہ بلدی حسیوں کے مجموعے سے مسلسل تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ اپنی شدت

یا اچانک پن کے اعتبار سے کم و بیش عضوی حیثیت کو بھی متغیر کرتا ہے۔ اسی طرح سے بصری حسی آنکھ کی لمبی اور حرکتی حسوں سے بھی بہت ہی گہرا تعلق رکھتی ہیں اور بالواسطہ کل جسم کے لمبی تجربات کے ساتھ ترکیب پاتی ہیں۔

لمبی حسی عام طور پر وضع و مقام اور اعضا کی حرکتی حسوں سے خلط ملط ہوتی ہیں۔ اختصاصی حواس کی تمام حسی کم و بیش اس پر حجم حیثیت سے جو جسم کے خارجی اعضا کی حالت کی بنا پر ہوتی ہے کم و بیش خلط ملط ہو جاتی ہیں۔ اس طرح سے ہر لمحے میں تجربہ حسی کا ایک عام سیاق ہوتا ہے جس میں ایک مسلسل وحدت کے اندر کوئی خاص ارتسام یا مجموعہ ارتسامات ہوتا ہے۔ سیاق میں اس کی جگہ وہ حسی پہلے ہی سے لیتی ہیں جو مہیج خارجی کے حقیقی عمل کی بنا پر ہوتی ہیں۔ جب میں اپنے ذہن میں ڈلوک آف ونگٹن کی تصویر قائم کرتا ہوں تو جو چیز اس لمحے کے حسی تجربے کے مجموعی سیاق میں داخل ہوتی ہے وہ میری ذہنی تصویر نہیں ہوتی بلکہ وہ حسی ہوتی ہیں جو اس لمحے میں میری شبکیہ کے مہیج کی بنا پر ہوتی ہیں۔ اور یہ مثال ان کے مطابق اپنا کوئی علیحدہ سیاق نہیں رکھتی یہ نسبت الگ تھلگ واقع ہو جاتی ہے۔

(۱۲) جسمانی حرکت کے ساتھ ارتسامات میں تغیر ہوتا ہے، مثلاً جب میں اپنی آنکھیں بند کر لیتا ہوں تو میری آنکھوں کے سامنے جو منظر ہوتا ہے وہ غائب ہو جاتا ہے اس کے برعکس مثالاً حرکت پر اس طرح سے منحصر نہیں ہوتی، کیونکہ یہ مہیج خارجی کی بنا پر پیدا نہیں ہوتی۔ اس لئے آلاتِ حس کی وضع کے تغیر سے خارجی اشیا کے مقابلے میں ان میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

(۱۳) ارتسامات سے مستقل مہیج کے عمل کی بنا پر ایک خاص قسم کے استقلال کا اظہار ہوتا ہے، جو مثالاً میں نہیں پایا جاتا۔ مثال ہمارے توجہ کے اتنا چرچاؤ کے ساتھ گھٹتی بڑھتی ہے اور جب ہمیں اس کے قائم کرنے سے دلچسپی نہیں رہتی تو یہ غائب ہو جاتی ہے۔ اور جب ہم اس کے غیر متغیر باقی رکھنے کی انتہائی کوشش بھی کرتے، اس وقت بھی ہمیں عموماً پوری کامیابی نہیں ہوتی۔ بصری خمیلہ خصوصیت کے ساتھ سوائے خاص استبصاروں کے بقول ڈاکٹر وارڈ تماشے میں گیس کے فوارے کی طرح سے جاری رہتا اور ٹپٹپاتا ہے۔ یہ تبدیلیاں بہت ہی بین ہیں، اور جب امتحانات نامکام

ہو جائیں تو یہ شمال کو ارتسام سے مہیز کرنے کے لئے کافی ہو سکتی ہیں۔  
 ہبیج کے یکساں استمرار کی وجہ سے ارتسام میں جو خاص یکسانی ہوتی ہے،  
 اس کے قطع نظر ہبیج کے متغیر ہو جانے یا ختم ہونے کے ساتھ ارتسام میں جو تغیر ہوتا  
 ہے اس میں ایک خاص قسم کا اچانک پن بھی پایا جاتا ہے۔ جاری رہنے اور ٹٹانے کے  
 علاوہ جس کی طرف ابھی ہم نے اشارہ کیا تھا سلاسل تصورات کے تغیر چونکہ ذہنی لحسی  
 اور پہلے سے بنے ہوئے اختلافات پر مبنی ہوتے ہیں، اس لئے بتدریج ہوتے ہیں۔ اس کے  
 برعکس ارتسامی تغیرات چونکہ ہبیج کی تبدیلی پر مبنی ہوتے ہیں، اس لئے ذہن پر خارج سے  
 واقع ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں نہ کہ ایسے جن کا نشوونما داخل سے ہوا ہو۔

(۴) تشاللات ارتسامات کے مقابلے میں زیادہ تر دھندلی اور غیر متعین ہوتی  
 ہیں۔ ان میں متعین تفصیل کی وہ فراوانی نہیں ہوتی، جو ادراک کی تجربے سے متعلق ہے۔  
 خصوصاً وہ لطیف فرق جن کا حقیقی ادراک میں امتیاز ہوتا ہے، عموماً شمال میں نمایاں  
 ہونے سے قاصر رہتے ہیں۔

لیکن اس بارے میں مختلف افراد میں سید اختلافات ہوتے ہیں، اور ایک ہی  
 فرد میں مختلف ارتسام کے ذہنی مخیلے میں بھی فرق ہوتا ہے۔ بعض لوگ غیر موجود یا خیالی  
 مناظر کی صورت اور رنگ کی ایسی تفصیلی وضاحت کے ساتھ استبصار کر سکتے ہیں،  
 جو حقیقی نظر کے قریب قریب آ جاتا ہے۔ بعض لوگ اشکال کی سفید و سیاہ میں حکاکات  
 کرتے ہیں، لیکن ان میں رنگ کا اعادہ کرنے کی مطلق قوت نہیں ہوتی۔ کہیں کہیں  
 ایسا شخص بھی مل جاتا ہے، جو استبصار کرنے سے قطعاً قاصر ہوتا ہے، پھر یہ بھی  
 ہو سکتا ہے کہ غیر واضح استبصاری یا معنی آوازوں کی نہایت ہی صحت کے ساتھ شمال  
 قائم کر سکے۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ وہی شخص بے معنی شور کا نہایت ہی مبہم اور غیر متعین  
 طور پر اعادہ کر سکے۔

معمولی فکر میں جو مخیلہ کام کرتا ہے، وہ اس سے بہت ہی کم واضح ہوتا ہے،  
 جتنا کہ مخیلے پر قابو رکھنے والوں کا اس کی باقاعدہ کوشش کرنے پر ہو سکتا ہے۔

(۵) شدت کی نسبت یہ ہے کہ ہم بندی چمک کے فرقوں کا اسی طرح سے اعادہ  
 کر سکتے ہیں جس طرح سے امتداد اور رنگ کے فرقوں کا اعادہ کرتے ہیں، لیکن عام

ذہنی مخللہ اس اعتبار سے بہت ہی محدود ہوتا ہے اور اس میں اور اک حسی کے مقابلے میں لطیف امتیازات بہت ہی کم ہوتے ہیں۔ بلندی اور چمک کے اتنے بلند درجے بھی ہوتے ہیں جن کا احیا کرنا بالکل ناممکن ہوتا ہے اور ممکن احیا کے حلقے میں بھی جو زیادہ تر بہت ہی محدود ہوتا ہے، شدتی فرق کے لطیف تر مداح کا اعادہ نہیں ہوتا۔

لیکن ارتسام کی برتر شدت و وضاحت قوت یا نازگی سے عام طور پر جو عدم التماثل اہمیت منسوب کی جاتی ہے، ان کوتاہیوں سے اس کی توجیہ نہیں ہوتی۔ اس کی حقیقی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ارتسام کی شدت کے لحاظ سے اس کی دوسری امتیازی خصوصیات بھی نمایاں ہوتی ہیں اور یہ جب اس کی شدت بہت ہی خفیف ہوتی ہے تو حقیقتہً محو ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ جب مہیج بلا کسی تبدیلی کے باقی رہتا ہے، یا جب یہ اس قدر خفیف ہوتا ہے کہ بس یونہی سا امتیاز ہو جائے، اس وقت ارتسامات کے متشکل وجود کا شکل ہی سے پتا چلتا ہے۔ اسی طرح سے سحر، حسی کے عام مافیہ کے ساتھ تسلسل، ارتسام کی قطعی علامت ہونے سے اس وقت قاصر رہتا ہے جب یہ اتنا کمزور ہو کہ اور حوس کے ہجوم میں اسے شکوک طور پر اور صرف کبھی کبھی پہچانا جاسکتا ہو۔

### ذہنی تخیلہ کی قسمیں

ذہنی تخیلہ کی اس قسم کے اعتبار سے جس کا سلسل تصورات میں غلبہ ہوتا ہے مختلف افراد میں بہت فرق ہوتا ہے۔۔۔ بعض زیادہ تر استنبصاری ہوتے ہیں، بعض زیادہ تر سماعتی ہوتے ہیں بعض میں حرکی عمل اور لمسی تجربات کا یادوں کا غلبہ ہوتا ہے۔ بوؤں اور ذائقوں کی مثالیں کبھی غالب درجہ نہیں رکھتیں لیکن ایسے اشخاص بھی ہوتے ہیں جن میں ان کی محاکات کی بالکل ہی غیر معمولی قابلیت ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہر فرد قطعی طور پر ان گروہوں میں سے کسی ایک یا دوسرے گروہ میں آتا ہے۔ غالباً ہم میں سے اکثر ایسی مجموعی قسم سے تعلق رکھتے ہیں جس میں ایک طرح کا تخیلہ کم و بیش غالب ہوتا ہے مگر موقع آنے پر دوسرے تخیلے بھی آزادی کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔ حرکی تخیلہ جس سے میری مراد ان عقلی مفصلی اور اتاری حوس کا ذہنی احیا ہے، جو حرکت یا عقلی تناؤ کے ساتھ ہوتی ہیں، ایک خاص حیثیت رکھتا ہے۔ یہ دوسرے اجاؤں کے ساتھ عام طور پر واقع ہوتا ہے اور کم و بیش ان کے ساتھ خلط ملط ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے ممکن ہے، کہ بعض اوقات اس کے علاوہ وجود کا پتہ لگانا دشوار ہے۔ الفاظ کی

آوازوں کا اعادہ کرتے ہوئے واضح یا غیر واضح میلان عموماً ان کے ذہنی طور پر ادا کرنے کا ہوتا ہے۔ اشیاء کی شکل قدر و قامت اضافی وضع و مقام اور حرکت کا استبصار کرتے وقت کم و بیش چشمی حرکت کے ان تجربات کا احیا ہوتا ہے جو حقیقت دیکھتے وقت مسلسل موجود رہتے ہیں۔ اسی طرح سے لوگوں کا اعادہ کرتے وقت سوچنے کے عمل کی نقل کرنے کا رجحان ہوتا ہے ان صورتوں میں حرکی عنصر کا اضافی غلبہ بہت کچھ کم و بیش ہو سکتا ہے۔ بعض اوقات یہ بہت ہی نمایاں ہوتا ہے، بعض اوقات اس کا امتیاز بھی شکل ہوتا ہے۔ جہاں پر اس کا وجود نمایاں ہوتا ہے، وہاں ہم حرکی سمعی حرکی بصری یا حرکی شامی مغیہ کا ذکر کرتے ہیں۔

ہم میں سے اکثر کی ذہنی زندگی میں کسی نہ کسی قسم کا لفظی تخیل بہت ہی اہم کام انجام دیتا ہے۔ ہم میں سے بعض میں تو محض یہی تمثالیں کام کرتی ہیں، لہذا انفرادی نمونوں میں امتیاز کرتے وقت میں زیادہ تر ان مختلف طریقوں پر زور دوں گا جن کے مطابق مختلف اشخاص لفظوں کی محاکات کرتے ہیں۔

میں خود ایک خاص قسم سے تعلق رکھتا ہوں، اگرچہ شکل اور رنگ دونوں کی نسبت میری استبصاری قوت خامی اچھی ہے، لیکن معمولی فکر میں اس سے نسبتاً بہت ہی کم کام لیتا ہوں۔ میں زیادہ تر لفظی تشابہات پر بھروسہ کرتا ہوں، اور یہ ہمیشہ حرکی سمعی قسم کی ہوتی ہیں۔ الفاظ کی محاکات کرتے وقت میں انہیں فوراً ہی ذہنی کان سے سن لیتا ہوں اور ذہنی طور پر ان کو ادا کرتا ہوں۔ مجھ میں ایسی آوازوں کے احیا کرنے کی قوت جنہیں میں خود پیدا نہیں کر سکتا بہت کم ہے۔ حقیقی شوروں کی نقل کرنے کے بجائے میں خود اپنی آواز کی کسی ناقص نقل کی محاکات کرنے پر مائل ہوتا ہوں۔ چنانچہ کہنے کے بھونکنے میں جو شور ہوتا ہے اس کے اعادے کی کوشش کرتے وقت میں بھونچوں کی آواز ذہنی طور پر کہتا اور سنتا ہوں۔ میں جانتا ہوں کہ یہ کہنے کے حقیقی بھونکنے سے بہت زیادہ شبابہ نہیں ہے، لیکن میں زیادہ سے زیادہ اس کی ایسی ہی نقل کر سکتا ہوں۔

الفاظ کے اعادے میں حرکی اور سمعی عناصر میرے یہاں تقریباً مساوی طور پر نمایاں ہوتے ہیں۔ اب میں ان دو صورتوں کا ذکر کرتا ہوں جن میں یہ توازن باقی نہیں رہتا ایک صورت میں تو حرکی رخ کا بہت زیادہ غلبہ ہو جاتا ہے اور دوسری صورت میں سمعی رخ کا۔

چند سال ہوئے ایک ممتاز آسٹروی پروفیسر تشریح نے جس کا نام اسٹر انگر ہے کلامی تشاللات پر ایک دلچسپ مقالہ شائع کیا تھا۔ اس میں اس نے خود اپنے لفظی مخیلے کو بیان کیا ہے اور بلاشبہ یہ فرض کر لیا ہے کہ سب آدمی اسی جیسے ہوتے ہیں۔ اس بیان کے مطابق الفاظ کی محاکات محض اس طرح سے ہوتی ہے جیسے کوئی ہلکے سے کان میں کہہ رہا ہو بعض اوقات اس کے ساتھ آلات تکلم میں بھی ذرا سی جھینش ہو جاتی ہے۔ یہ کانچھوسی ذہنی طور پر ناقابل سماعت ہوتی ہے اسے ذہنی طور پر ادا تو کیا جاتا ہے، لیکن سنائی یہ بالکل نہیں دیتی یا سٹر انگر کہتا ہے کہ منہ کو کھلا رکھ کر وہ حروف شفہی کی محاکات نہیں کر سکتا۔ اگر اس کے آلات صوت کو ایسی وضع میں رکھا جاتا ہے کہ وہ متعلقہ آوازیں نہ نکال سکیں تو عموماً اس کی ذہنی محاکات کی قوت معطل ہو جاتی ہے۔ تقریباً اسی زمانے میں ایک فرانسیسی مصنف وکٹر ایگر نے داخلی لفظ کے نام سے ایک کتاب شائع کی۔ اس کتاب میں وہ اس بات مدعی ہے کہ الفاظ کی محاکات عام طور پر سمعی تشاللات کی حیثیت سے ہوتی ہے، اور ان کے ساتھ حرکی عنصر کا وجود شاید ونا درہی ہوتا ہے۔

وکٹر ایگر کی صورت اسٹر انگر سے بھی زیادہ استثنائی ہے۔ غالباً ان دونوں میں سے کوئی بھی اپنے تجربات کو قطعی صحت کے ساتھ بیان نہیں کرتا۔ لفظ کے حرکی اور سمعی اجزائے ترکیبی حقیقی گفتگو اور ذہنی اعادے میں بالکل خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ اس لئے اگر ان میں سے کوئی ایک نسبتہ مدہم ہو، تو بہت ممکن ہے کہ اس کی طرف توجہ منحطف نہ ہو سکے۔

ایک ایسی ہی غیر معمولی صورت اس شخص کا واقعہ ہے، جو الفاظ کی محاکات زیادہ تر چھپے ہوئے یا لکھے ہوئے حروف کی صورت میں کرتا ہے۔ انتہائی موقوف میں ایک شخص الفاظ کا اس طرح سے استنبصار کرتا ہے جس طرح وہ درحقیقت بولتا اور سنتا ہے۔ اس قسم کا آدمی ایک کتاب کی عبارت کا اعادہ چھپے ہوئے کاغذ کی تصویر کو اپنے سامنے لا کر کرتا ہے اور یہ بیان کر سکتا ہے کہ اس صفحے پر کوئی لفظ یا جملہ کہاں واقع ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ الفاظ کو ذہنی طور پر مختلف ترتیبوں میں پڑھ سکے، مثلاً الٹی طرف بھی پڑھ سکے اور سیدھی طرف بھی۔ یادداشت کے بغیر ایسی تقریر کرتے ہوئے جسے اس نے لکھ لیا ہو، وہ خود اپنے مسودے کے صفحوں کو دیکھتے تھا اور صفحے میں جو داغ یا دھبے آ جاتے ہیں ان سے بھی خلل واقع ہوتا ہے۔

بصری اور سمعی نمونوں میں فرق کی ایک عمدہ مثال مشترک تشیل نگار اسکرائب اور

۱۰۵

لیگو و لے مہیا کرتے ہیں۔ لیگو و لے نے اسکراب سے کہا کہ جب میں ایک منظر کو سپر و فلم کرتا رہوں تو میں سنتا ہوں اور تم دیکھتے ہو۔ ہر فقرے پر جو میں لکھتا ہوں بولنے والے شخص کی آواز میرے کانوں میں آتی ہے، جیسے جیسے لفظ کا غزیر ظاہر ہوتا ہے، ایکٹروں کی آوازوں کے مختلف اتار چڑھاؤ میرے فلم کے نیچے سائی دینے لگتے ہیں لیکن تم خود تماشا ہو، تمہارے ایکٹروں تمہارے سامنے چلتے ہیں، وہ تمہاری آنکھوں کے سامنے اداکاری کرتے ہیں۔ میں سننے والا ہوں اور تم ناظر ہو، اسکراب نے کہا تمہارا خیال بالکل صحیح ہے، تمہیں یہ بھی معلوم ہے کہ جب میں کہتا ہوں تو اس وقت کہاں ہوتا ہوں۔ دکانوں کے بیچ میں۔

حقیقی بوؤں کے اندر اکثر اوقات دوسرے احضارات کے یاد دلادینے کی غیر معمولی قوت ہوتی ہے، لیکن بہت کم لوگ ان کا بہت ہی محدود اور بے قاعدہ طریق کے سوا اعادہ کر سکتے ہیں۔ اب تک سب سے حیرت انگیز مثال جو تحقیق ہو سکی ہے، وہ ناول نگار زولا کی ہے جس کے ذہنی خلیے کا ڈاکٹر ٹوٹوز نے بہت غور و خوض سے مطالعہ کیا ہے۔ زولا بوؤں کا بہت آسانی اور وضاحت کے ساتھ اعادہ کر سکتا تھا، بلکہ کہا تو یہ جاتا ہے کہ رنگوں یا اور تمام سابقہ حسوں کے مقابلے میں بہتر اعادہ کر سکتا تھا۔ اسے تقریباً ہر شے میں ایک خاص اور علیحدہ بوجھوس ہوتی تھی۔ بعض شہروں مثلاً ماسیلز یا پیرس میں اسے الگ الگ بوجھوس ہوتی تھی بعض محلوں اور سال کی مختلف موسموں میں وہ بوجھوس کا امتیاز کرتا تھا۔ مثلاً اسے خزاں سے کلاہ باراں اور گیلے سڑے تیوں کی بو آتی تھی۔ ذہنی محاکات میں ان تمام علیحدہ علیحدہ بوؤں کا واضح و جلی احیا ہوتا تھا۔ زولا نمایاں طور پر شامی واقع ہوا تھا۔

بالعموم خلیے کی بعض قسموں پر خاص طور سے قابو ہونا ان کی متعلقہ حسوں کے لئے خاص طور پر موزوں ہونے یا ان کے حسوں کے خاص طور پر واضح ہونے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ اس کے عکس کا بھی یہی حال ہے، یعنی حسیں واضح و لطیف امتیازات کی حامل ہو سکتی ہیں، بغیر اس کے ان کے محاکات کی ایسی ہی قوت ہو۔ میں ایسے لوگوں سے بھی واقف ہوں جو ذہنی استنبصار کی کوئی قوت رکھتے ہی نہیں، حالانکہ ان کی نظر میں کوئی خرابی نہیں ہوتی۔ یہ ممکن ہے کہ ایک شخص رنگوں میں امتیاز کر سکے، اور انہیں دیکھتے ہی پہچان لے، مگر جب وہ اس کے

سامنے نہ ہوں، اس وقت ان کی ذہنی تصویر قائم کرنے کی مطلق قوت نہ ہو۔  
وہ حالات و شرائط جن کی بنیاد حقیقی ادراک ممکن ہوتا ہے، متعلقہ مخیلے کو  
ممکن بنانے کے لئے کافی نہیں ہیں۔





# باب (۱۱)

## تصوری احیاء کے شرائط

ساتویں باب میں ہم مسک استلاف و محاکات یا اعادے پر بحث کر چکے ہیں اب اسی موضوع کو سلسل تصورات کے ذیل میں پھر لیتے ہیں۔

ادراکی اور تصوری عمل کے دو پہلو ہیں، پیدا نشی اور محاکاتی۔ ادراکی عمل میں حرکی فعلیت ایک حد تک ان راستوں پر چلتی ہے، جو سابقہ تجربہ اس کے لئے بنا چکنا ہے۔ اور کچھ یہ ترقی کی نئی راہیں تیار کرتی ہے، اور وہ اس طرح سے کہ موجود صورت حال کی ضروریات کے لحاظ سے نئے تطابقی ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح سے سلسل تصورات گذشتہ تصورات و ادراکات کے احیا پر مبنی ہوتے ہیں، لیکن جو مواد موجود حالات اور اغراض کے تحت سابقہ تجربے سے ملتا ہے، اس کی از سر نو تشکیل و تعمیر ہوتی ہے۔ آئندہ باب میں صرف تصوری محاکات کے حالات و شرائط پر بحث کریں گے

از خود احیاء | بلاشبہ ہمارے تصوری احیاء کی ترتیب کا تین پہلو سے قائم شدہ استلافات سے ہوتا ہے۔ لیکن اس کا استلاف ہی

واحد سبب نہیں ہوتا۔ تصورات خود بخود بھی شعور میں نمایاں ہو جاتے ہیں، نیز اس کے دوسرے مؤلفہ تصورات یا ادراکات انھیں داخل کریں کسی موضوع کے متعلق تازہ

شدید یا طویل مشغولیت سے اس کی طرف بلا کسی محرک کے لوٹنے کا میلان ہوتا ہے۔  
 سوزوں تسلسلوں کا خصوصیت کے ساتھ اس طرح سے اعادہ ہو جاتا ہے جس طرح  
 سے مارک ٹوین کی مثال میں یہ مزاحیہ مصرعے بار بار از خود یاد آتے چلے جاتے ہیں۔  
 "Punch, punch punch with care Punch in the presence  
 of passengers,

حال ہی میں حافظے پر بعض اعتبارات کئے گئے ہیں۔ ان میں بے معنی الفاظ کے  
 ایک سلسلے کو چند بار پڑھنے کے بعد تقریباً پانچ منٹ کا وقفہ گزر جانے پر ان کے  
 اعادہ کرنے کی قوت کا امتحان کیا جاتا ہے۔ اس امتحان میں بعض موضوع وقفے کے  
 دوران میں ان الفاظ کے خود بخود یاد آ جانے کو نہ روک سکے، اگرچہ انہوں نے اپنی  
 توجہ کو درست سمتوں میں منتقل کرنے کی سجدہ کوشش کی۔ اختصاراً یہ بھی ثابت کیا گیا ہے کہ کسی  
 ایسے میکافی مشغلے میں دیر تک مصروف رہنا جس کے لئے صرف خفیف سی توجہ کی  
 ضرورت ہو، دلچسپ مباحث کی نسبت غیر مربوط سلاسل تصورات کے آزادی کے ساتھ  
 ذہن میں گردش کرنے کے لئے زیادہ مناسب ہوتا ہے۔

ایک سلسلہ خیال کو خلل یا ٹکناں کی وجہ سے چھوڑتے وقت اس کے جاری  
 رکھنے کا میلان جتنا قوی ہوتا ہے، اتنا ہی اس کی طرف لوٹنے کا میلان قوی ہوتا ہے،  
 مگر شرط یہ ہے کہ اس کی طرف توجہ کئے بہت زیادہ عرصہ نہ گزر چکا ہو، یا اس سے  
 زیادہ مہتمک کرنے والے مشاغل کی طرف توجہ منعطف نہ ہوئی ہو۔ ایسا مجموعہ حوصل  
 نہ ہوا ہو (مثلاً شطرنج کا نقشہ) ممکن ہے ہمارے ذہن پر اس شدت سے مستولی  
 ہو جائے کہ باوجود دوسرے اہم تر امور کی جانب متوجہ ہونے کی کوشش کے یہ ہمارا  
 پیچھا نہ چھوڑے۔ جنوبی افریقہ کی جنگ کے نازک دوروں میں اکثر لوگوں کے خیالات  
 اس کی طرف از خود منتقل ہوتے تھے، اور جب وہ کسی اور کام میں مصروف نہ ہوتے تھے  
 تو استلاف وغیرہ کی صورت میں کسی محرک کے بغیر ان کے خیالات اس کی طرف منتقل  
 ہو جایا کرتے تھے۔

از خود احیاء ہی اکثر اوقات میند کو اڑا دیتا ہے۔ ہم ذہن کو ایسے موضوع کی  
 طرف سے ہٹانے کی انتہائی کوشش کرتے ہیں، جو بار بار ذہن میں آکر ہمیں جگائے کھتا ہے۔

مکن ہے ذرا دیر کے لئے ہم کامیاب بھی ہو جائیں اور نیند کا جھوکا آجائے۔ لیکن ذرا ہی دیر کے بعد ہم اپنے آپ کو پھر بیدار اور اسی سلسلہ خیال میں تکلیف و شدت کے ساتھ مصروف دیکھتے ہیں۔

سب سے عام یعنی اتنی عام مثالیں کہ ان پر محض ان کے معمولی ہونے کی وجہ سے التفات نہیں ہوتا، وہ ہیں جن میں ہم ایک سلسلہ فکر ذرا دیر کے وقفے کے بعد پھر شروع کر دیتے ہیں۔ فرض کرو کہ میں ایک نفسیاتی دشواری پر غور کرنے میں مصروف ہوں کہ مجھے ایک خط پڑھنے کے لئے بلایا جاتا ہے، یا یہ بتانے کے لئے کہ میں شام کو کیا کھاؤں گا، یا نوکر کو ہدایات دینے کے لئے، یا آگ کو درست کرنے کی یا قلم میں نیاب لگانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یہ مداخلت بلاشبہ ذرا دیر کے لئے میری توجہ کو موضوع کی طرف سے ہٹا دیتی ہے، لیکن اس مداخلت کے ختم ہوتے ہی میں بلا تکلف سابقہ سلسلہ تصورات کی طرف اس طرح سے واپس آجاتا ہوں جس طرح ایک رکاوٹ کے دور ہو جانے کے بعد ایک چشمہ اپنے سابقہ راستے پر پھر سے بہنے لگتا ہے۔

استلاف اور از خود احیاء

جن شرائط سے از خود احیاء کا تعین ہوتا ہے، وہ اس وقت بھی عمل کرتی ہیں جب سلسلہ تصورات

۱۰۸

کا تعین استلاف سے ہوتا ہے۔ تصویری محاکات کا مدار معمولاً دونوں عالموں کے مشترک عمل پر ہوتا ہے۔ وہ تصور جن کے از خود دوبارہ ہونے کا بہت زیادہ امکان ہوتا ہے، ان کی طرف استلاف سے بھی ذہن کے منتقل ہو جانے کا سب سے زیادہ قرینہ ہوتا ہے۔ احیاء کا مدار کچھ تو پہلے سے قائم شدہ استلافات پر ہوتا ہے اور کچھ اس رجحان کی اصلی ہیجان پذیری پر جس کو یہ عامل بنا نا چاہتا ہے۔ لیکن ٹھیک وہ حالات و شرائط جو از خود محاکات کے موجد ہوتے ہیں، عام طور پر ذہنی رجحانات کو بھی زیادہ ہیجان پذیر بنا دیتے ہیں، اور اس طرح سے بعض جہتوں میں بعض کی نسبت استلاف کے عمل کو آسان کر دیتے ہیں۔

جب ۱) استلاف کے ذریعے سے ب یا ج یا د کا اعادہ کرتا ہے، تو ترجیح اس تجربے کے اعادے کو ہوگی، جو موضوع کے لئے سب سے زیادہ دلچسپی کا

باعث ہوگا، یا جس کا تجربہ زیادہ قریبی زمانے میں اور زیادہ شدت کے ساتھ ہوا ہو گا۔ اگر ایک شخص کو عارضی یا مستقل طور پر غالب رجحانی نفسیات یا بحر منجمد شامی کی تحقیق، یا اس کا نکل چلانے، یا تک بندی کرنے سے ہوگی، تو جو کچھ وہ دیکھتا سنتا یا خدشہ کرتا ہے، اس سے دوسرے مباحث کی نسبت ان چیزوں کی طرف ذہن کے منتقل ہونے کا زیادہ قرینہ ہوتا ہے۔ اگر میں اسمتھ کا نام سنوں، تو اس سے (بشرطیکہ اور تمام باتیں مساوی ہوں) میرا ذہن اس اسمتھ کی طرف منتقل ہوگا، جس کی طرف میں حال ہی میں بہت کچھ متوجہ رہا ہوں اور ان دوسرے اسمتھوں کا خیال نہ آئے گا، جن سے میں بخوبی واقف ہوں۔ لفظ اسٹریٹوی سے ایک کرکٹ کے کھلاڑمی، آنے والے آزمائشی مقابلہ کی طرف ذہن منتقل ہوگا، یا سرت داں کا ان تعلقات کی جانب منتقل ہوگا، جو ماور وطن اور نوآبادیوں کے مابین ہیں۔

مختصر یہ کہ انتلا فی احیاء کے راستے کو ہم ایندھن کے ایسے انبار میں آگ کے پھیلنے سے تشبیہ دے سکتے ہیں، جس کے مختلف حصے اشتعال پذیر ہونے کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ پھیلنے والا شعلہ پہلے سے قائم شدہ انتلافات کی محاکاتی قوت کے مطابق ہوتا ہے۔ ایندھن کی اشتعال پذیری کا فرق ذہنی رجحانات کی ہوجان پذیری کے فرق کے مطابق ہے۔

انتلاف مقارنت۔ سائنس باب میں ہم نے انتلافات پر بحث کی تھی، جو ایک ہی توجہی عمل کے سلسلے میں قائم ہوتے ہیں۔ یہ ایسا عمل ہے جس کا تعلق ہمیشہ ایک ہی مجموعی معروض سے رہتا ہے، تاکہ اس کی تدریجی خصوصیتیں اور پہلو بتدریج مرکز توجہ میں آجائیں۔ اس وقت ہم نے یہ کہا تھا کہ مجموعی معروض کا درجہ وحدت منقطع انتلافات کی قوت کے متعین کرنے میں نہایت ہی اہم عامل ہے۔ شرط معاون کی حیثیت سے قربت یا مقارنت جو کام انجام دیتی ہے، اس کو بھی بیان کیا تھا وہ اجزا جو بتدریج مرکز توجہ میں آتے ہیں، ان میں اگر اور حالات مساوی ہوں، تو جتنا وہ ایک دوسرے کے بہ اعتبار زمانہ قریب ہوں گے، اتنا ہی گہرا اور مستحکم ربط ہوگا۔ انتلاف اس وقت سب سے قوی ہوتا ہے، جب اجزاء متعلقہ ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے ذہن کے سامنے آتے ہیں، مگر یہاں بھی شرط وہی ہے، کہ اور تمام حالات مساوی ہونے چاہئیں۔

اب ہمیں یہ دریافت کرنا ہے کہ کیا محض قربت زمانی قطع نظر اس شے کے جسے دلچسپی یا توجہ کا تسلسل کہتے ہیں بجائے خود اختلافات پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔ مقارنت کے دو ایسی قانون کے مطابق جیسا کہ اس کو جیمس جان مل پروفیسر بین وغیرہ بیان کرتے ہیں تجربوں میں اختلاف محض ان کے ایک ساتھ یا قریبی تسلسل کے ساتھ واقع ہو جانے سے پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس کے امکان سے انکار کر دینا تو زیادتی ہوگی۔ لیکن ایسی مثالوں کا ملنا دشوار ہے جس میں محض قربت زمانی ہی واحد عامل ہو۔ عام طور پر کسی نہ کسی صورت اور کسی نہ کسی حد تک دلچسپی کا تسلسل بھی ضرور ہوتا ہے۔ ساتویں باب میں ہم نے ایسے تو جہی عمل پر بحث کی تھی جس کا تعلق ہمیشہ ایک ہی مجموعی معروض سے ہوتا ہے۔ لیکن جب توجہ ایک مجموعی معروض سے دوسرے مجموعی معروض کی طرف منتقل ہوتی ہے تو تغیر کے لمحے میں ایک قسم کا تسلسل ضرور ہوتا ہے۔ اس لمحے میں ذہن دونوں بحثوں میں سے کسی ایک بحث میں بھی مکمل مشغول نہیں ہوتا۔ یہ ایک بحث سے دوسرے کی طرف منتقل ہونے میں مشغول ہوتا ہے ٹھیک اسی حد تک جس حد تک کہ نئے عمل کا تجربہ پہلے عمل میں خلل انداز کی حیثیت سے ہوتا ہے، یہ اس کا جزو ترکیبی ہوتا ہے، یعنی اس کی ترقی کے دوران میں واقع ہونے والا ایک واقعہ۔

اس قسم کا تسلسل بہت سے اختلافات کا باعث ہو جاتا ہے۔ میں شطرنج کھیل رہا ہوں کہ اچانک کوئی شخص آتا ہے اور مجھے ایک تار دیتا ہے جس میں اہم خبر ہوتی ہے۔ آئندہ جب میں اس تار کا خیال کروں تو ممکن ہے یہ مجھے اس کھیل کو یاد دلادے یا شطرنج کھیلنے وقت مجھے وہ تار اور اس کا مضمون یاد آ جائے خلل جتنی زیادہ وضاحت کے ساتھ محسوس ہوا ہوگا، اتنا ہی زیادہ اس طرح سے محسوس ہونے کا قرینہ ہے۔

ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ایک توجہی عمل کے مجموعی معروض اور دوسرے توجہی عمل کے مجموعی معروض کے مابین جو امتیاز ہوتا ہے، اس کے معنی کامل بے تعلقی کے ہرگز نہیں ہوتے۔ ممکن ہے کہ ماہیت یا دلچسپی کا کم و بیش اشتراک پایا جائے ایک شخص اخبار پڑھتے وقت ممکن ہے کہ یکے بعد دیگرے بوشروں کی لڑائی جاپانی معاہدے

۱۱۰ دارالعوام میں تدبیر اصلاح، آسٹریلیا کے کرکٹ کے مقابلے، گھوڑ دوڑ، یونیورسٹی کی خبروں، منفرد قتل وغیرہ کی طرف تدریج متوجہ ہوتا رہے۔ یہ مختلف مباحث باہم اس حد تک مشابہ ہیں کہ یہ سب آج کی خبروں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک سے جو دلچسپی ہے وہ اس عام دلچسپی کی ایک شاخ ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ لوگ کیا کہہ رہے ہیں، اور کیا کر رہے ہیں پھر یہ مباحث بھی علیحدہ علیحدہ قسموں کی ذیل میں آتے ہیں، اور ہر مبحث ماہیت اور دلچسپی کے ایک خاص اشتراک کے ذریعے سے با وحدت بنتا ہے۔ ایک قسم سیاسی مباحث تھی ہے ایک قسم کھیل کے مباحث کی ہے وغیرہ۔

ایک اور مثال کو معمولی دن کے مختلف مشاغل میں ایک قسم کا رشتہ تسلسل قائم ہوتا ہے۔ یہ دن کے کاروبار کے عام سلسلے کا ایک جزو ہونے کی حیثیت سے مربوط ہوتے ہیں، اور یہ تسلسل مع اس واقعے کے کہ ان کی طرف تدریج توجہ ہوتی ہے، استثنائی ربط کے پیدا کر دینے کے لئے کافی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے دن کا مجموعی تجربہ اپنے بعد ایک مجموعی رجحان چھوڑ جاتا ہے جو جنسی احیا کی صورت میں بحیثیت مجموعی دوبارہ متہیج ہو جانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص مجھ سے پوچھتا ہے کہ کیا کل تم حفتری لے گئے تھے، تو میں فوراً قطعی طور پر جواب دے سکتا ہوں کہ نہیں۔ مجھے یہ دریافت کرنے کے لئے کہ آیا حفتری کا بیگانہ کل کے کاموں میں داخل تھا اپنے کل کے کاموں کی تدبیر کی جزئیات کے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور میری وہ حالت ہرگز نہیں ہے جس میں کوئی واقعہ یاد آنے سے قاصر رہتا ہے۔ مجھے قطعی طور پر یاد ہے کہ متہیج ہو جا رہا ہے وہ میں نے نہیں کیا تھا۔ مجھے یہ بات کل کے تجربوں کے مجموعی ارتسام کے بالکل منافی معلوم ہو رہی ہے، اور اس کی وجہ اس مجموعی رجحان کا از سر نو متہیج ہو جانا ہے، جو کل کے تجربات نے مل کر پیدا کیا ہے۔ کل کے اسی بحیثیت مجموعی ارتسام سے میں اس کے واقعات کو ایک ایک کر کے یاد کرنا شروع کرتا ہوں۔ تفصیلی اجادہ ایک مام خاکے کے پر کرنے کے مقابل ہوتا ہے، یہ نخی احیا کو عملی احیا میں منتقل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔

دلچسپی کے تسلسل کو اسی وسیع معنی میں سمجھا جائے، تو بجا طور پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ آیا کوئی اختلاف بھی اس کے بغیر قائم ہو سکتا ہے جن صورتوں میں قربت محض علت کل

کی حیثیت سے عمل کر سکتی ہے، وہ صرف ان استلافات کی صورتیں ہوتی ہیں جو ان احضارات کے مابین ہوتے ہیں جن پر توجہ مبذول ہونے سے قاصر رہتی ہے یا ان احضارات کے اوکسی ایسے احضار کے مابین ہوتے ہیں جس کی طرف توجہ ہوئی ہے۔ لیکن اس کی غیر مبہم مثالیں ملنی دشوار ہیں، اور ۱۱۱ بہر صورت جو استلافات محض قربت یا مقارنت کی بنا پر قائم ہوتے ہیں، وہ یقیناً ہماری ذہنی زندگی میں بہت ہی ذیلی کام انجام دیتے ہیں۔

سلسلہ تصورات کی ترکیب ایسے تسلسل کا پتہ دیتی ہے جس میں ہر تدریجی کڑی اگلی کڑی کو یاد دلاتی ہے۔ لیکن ہمیں ہمیشہ یہ بات اپنے ذہن میں رکھنی چاہئے کہ مسلسل توجہی غفل میں ہر تدریجی احضار کا فہم مجموعی معروض کی نسبت سے ہوتا ہے۔

جذبہ بھی تصویری احیا کا تعین کرتا ہے۔

اور اس معروض کی نوعیت تصورات کی روانی کا تعین کرنے میں نہایت ہی اہم عامل ہے۔ ذہنی فعلیت کا عام رجحان یہ ہے کہ غیر متعلق تصورات کا احیا نہیں ہوتا اور اگر ہوتا بھی ہے تو اسی رجحان کی بنا پر یہ نمایاں ہونے کے ساتھ ہی نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ جب ہماری غالب دلچسپی خرافات سے ہوتی ہے، تو قوس قزح کے خیال سے اس کی طرف ذہن کے منتقل ہونے کا زیادہ قرینہ ہوتا ہے، جو دیوتاؤں کا قاصد تھا۔ اگر طبعیات سے تو قوس قزح کا خیال انعطاف نور کے قوانین کی طرف ذہن کو منتقل کرے گا۔ انگریزی زبان کا لفظ "Match making" اس لحاظ سے کہ یہ ماؤں اور بیٹیوں کی گفتگو میں متعال ہوتا ہے، یا برطانوی صنعتوں کے سلسلے میں، مختلف تصورات کے احیا کا باعث ہوگا۔

جذبے یا جذبی کیفیت کی ہر معیاری صورت میں دلچسپی کی ایک عام جہت ہوتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک قسم کے معروض سے تعلق ہوتا ہے، مثلاً خوف کا خطرے سے، غصے کا توہینوں اور نقصانوں سے، غم کا مفارقت اور شکست سے، خوشی کا کامیابی اور تشفی سے، رشک کا ان چیزوں پر جنہیں خاص طور سے ہم اپنی سمجھتے ہیں، دوسروں کی دست درازیوں سے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ لہذا انفرادی طور پر یہ جذبی حالتیں تصورات کے بعض مجموعوں یا ان کی قسموں کے احیا کی تائید کرتی ہیں۔ پستی کی حالت میں ایک شخص اپنے ذہن کو پریشان کن توقعات اور حافطوں سے لبریز پاتا ہے، اور جس سمت میں بھی اس کے خیالات جاتے ہیں، ان ہی کا سامنا

رہتا ہے۔ غصے یا بد مزاجی کی حالت کو اپنی موزوں غذا تصوری احیا کی روانی کو بعض خاص راستوں کی طرف پھیر کر حاصل ہو سکتی ہے۔ ہر شے سے اس کا ذہن حقیقی نقصان یا اس کی نیت تعادل یا ایذا رسانی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس کے بعد مفاومت یا انتقام کے خیالات آتے ہیں۔

اسی طرح سے قوی اور دیر پا خوف خطرے یا غیر محفوظ ہونے کے تصورات کو تازہ کرتا ہے۔ ذہنی پستی کی حالت میں ہمیں صرف اشیاء کا تاریک رخ دکھائی دیتا ہے۔ تازہ ہوا اور ورزش بشاشی کے رجحان کو واپس لا کر ممکن ہے کہ ہمارے خیالات بالکل ایک نئی سمت میں منتقل کر دے اور جہاں ہمیں پہلے شکست اور ناکامی دکھائی دیتی تھی اب کامیابی اور ترقی دکھائی دینے لگے۔ جذبہ خود ایسے تصورات کا احیا کرتا ہے جو اس کے مناسب ہوتے ہیں، اور اسے اپنی ترقی کے لئے مناسب میدان عطا کرتے ہیں، اور جب یہ تصورات پیدا ہوتے ہیں تو ان کا ایک دوسرے سے اٹلاف ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے ایک جذبی حالت ممکن ہے، تصورات کے ایک مقررہ حلقے کا مرکز یا نقطہ اجتماع بن جائے، اور جب کبھی یہ حالت پھولنے ہو تو ان تصورات کا بھی اعادہ ہو جائے۔ جن لوگوں پر پستی کے دورے پڑتے رہتے ہیں وہ ہر دورے کی حالت میں ایک ہی قسم کی یاس اور افسردگی ایک ہی قسم کے مصیبت ناک مضامین کے چکر میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ یہ لوگ ان تصورات میں مبتلا رہتے ہیں، اور ان سے انھیں صرف اس وقت خلاصی ملتی ہے، جب کوئی بات ایسی ہو جاتی ہے جس سے ان کی عام جذبی حالت میں تبدیلی ہو جاتی ہے۔ ایسا صرف اس وقت ہو سکتا ہے، جب غیر معمولی قسم کی کوئی کامیابی حاصل ہو جاتی ہے، یا اسی قسم کا کوئی اور اتفاق پیش آ جاتا ہے۔ لیکن ان کی تمام جہانی حالت میں تبدیلی سے بھی یہ جذبی حالت رفع ہو سکتی ہے۔

مشابہ چیزوں کے ممکن ہے آسمان کے ایک خاص منظر سے مجھے یہ خیال آجائے کہ بارش ہونے والی ہے ایسا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ گزشتہ زمانے میں میں نے یہ دیکھا ہے کہ جب آسمان کی کم و بیش صورت ہوتی ہے تو بارش آتی ہے۔ احیا کا مدار مشابہت پر ہوتا ہے لیکن مشابہت کا کامل ہونا ضروری نہیں، بلکہ مشابہت کا کامل ہونا تو تقریباً ناممکن



ہے۔ صرف اسی بات کی ضرورت ہے کہ آسمان کے موجودہ منظر اور ان منظروں میں جن کے بعد بارش ہوئی ہے کم و بیش مشابہت ہو۔

یہ مثال معیاری ہے، عام طور پر جب دو حضار لڑا اور بگڑنے سے پہلے میں اس طرح سے آئے ہوں کہ ان میں اختلاف قائم ہو گیا ہو، تو ب کے تصور ہی احیا کے لئے جس چیز کی ضرورت ہے وہ لڑکا کا مل ٹکرا نہیں بلکہ صرف جزوی تکرار ہوتا ہے۔ سلسلہ احضارات لڑلڑ وغیرہ میں سے کوئی ایک جو کم و بیش لڑ کے ساتھ اشتراک ماہیت رکھتا ہو، ب کے یاد دلا دینے پر مائل ہو گا۔

ایک چھوٹے بچے نے گائے کے دیکھنے پر ”گٹھو ماں“ کے لفظ کو استعمال کرنا سیکھ لیا ہے۔ وہ کھانے کی میز پر ایک چھوٹی سی چیز دیکھتا ہے، اور اسے بھی گٹھو ماں کہتا ہے۔ یہ کیفیت یا اصطبل کے جانور سے اور تمام اعتبارات سے مختلف ہے، صرف اس کے کونے ہاتھی دانت کے ہیں جو گائے کے سینگوں سے تھوڑی بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ اسی بچے نے باجے والوں کو باجہ بجاتے ہوئے دیکھا ہے اس کی تھوڑی دیر بعد وہ اپنی سیٹی منہ میں لے جاتا ہے، اور باجے والوں کی طرح سے اسے بجاتا ہے۔ لڑکا ج کھے ہوئے یا چھپے ہوئے دیکھ کر اختلاف کے ذریعے سے دلا کو یاد دلاتے ہیں، اور یہ میلان ان کے قد و قامت رنگ اور کسی حد تک ان کی شکلوں کے فرق کے باوجود بھی عمل کرتا ہے۔ ایسی صورتوں میں فی الحقیقت کیا واقعہ ہوتا ہے۔ لڑکا ب کے ساتھ اختلاف قائم ہو گیا ہے اور اس بناء پر کم و بیش مشابہ لڑب کے یاد دلا دینے پر مائل ہوتا ہے بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ درحقیقت ہوتا یہ ہے، کہ لڑلڑ کو یاد دلاتا ہے اور لڑبھرب کے یاد دلا جانے کا باعث ہوتا ہے۔ مگر یہ بیان صاف طور پر حقیقی تجربے کے واقعات کے خلاف ہے۔ جب آسمان کی موجودہ صورت سے مجھے یہ خیال ہوتا ہے، کہ بارش آنے والی ہے، تو یہ ضروری نہیں ہوتا کہ اس سے پہلے مجھے آسمان کی وہ شکل یاد آئے جس کے بعد سابقہ موقع پر بارش ہوئی تھی۔ لڑب ج کے دلا کو یاد دلا دینے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے، کہ میرا ذہن پہلے کسی ایسی گزشتہ مثال کی طرف منتقل ہو، جس میں لڑب ج کے بعد دلا واقع ہوئے ہوں۔

جہاں تک نفسیات مسک و محاکات کا تعلق ہے، اس کی حقیقی توجیہ یہ ہے کہ مشابہت جزوی حیثیت میں تحویل ہو سکتی ہے۔ جس حد تک لہ سے مشابہ ہوتا ہے، اس کا واقع ہونا لہ کے جزوی طور پر دوبارہ واقع ہونے کے مساوی ہے۔ اس کے واقع ہونے سے وہ ذہنی نشان یا رجحان جزوی طور پر دوبارہ تہیج ہو جاتا ہے جو لہ نے اپنے بعد چھوڑا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لہ نے اپنے بعد جو استلانی رجحان چھوڑا تھا، وہ بھی دوبارہ تہیج ہو جانے پر مائل ہوتا ہے۔ آسمان کی موجودہ شکل کی صرف وہ خصوصیات جو ان گزشتہ صورتوں میں مشترک ہیں جن کے بعد بارش ہوئی تھی، اب میرے ذہن کو بارش کی جانب منتقل کرتی ہیں۔ وہ خصوصیات جو میرے موجودہ تجربے سے مخصوص ہیں، ہرگز نفسوری احیا کے پیدا کرنے میں عمل نہیں کرتیں، اگرچہ وہ اس کو مختلف طریقوں سے متغیر کر سکتی ہیں، جیسا کہ ہیں آئندہ باب میں معلوم ہو گا۔

### مشابہ چیزوں کی محاکات

آسمان کا موجودہ منظر بارش کی طرف ذہن کو منتقل کرنے کے یا بارش کو یاد دلانے کے بجائے ممکن ہے آسمان کے ایسے ہی منظر کو یاد دلانے جیسے میں نے ہفتہ بھر یا سال بھر پہلے دیکھا تھا۔ لہ ممکن ہے کہ بجائے ب کے یاد دلانے کے جس کے ساتھ لہ کا استلاف تھا خود لہ کو یاد دلائے۔

بعض نفسیاتی لہ کے ذریعے سے لہ کے احیا کو محاکات مشابہت کی صورت کہیں گے، اور ان کے نزدیک لہ کے ذریعے سے ب کا احیا مشابہت کے ذریعے سے نہیں بلکہ مقاومت کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ یہ انداز بیان گمراہ کن ہے۔ جس حد تک کہ مشابہت عمل کرتی ہے، یہ دونوں عملوں میں یکساں طور پر عامل ہوتی ہے دونوں عملوں میں لہ مجموعی احضا کی حیثیت سے لہ یا ب کو یاد نہیں دلاتا، بلکہ لہ کی ان خصوصیات کو یاد دلاتا ہے جو اس میں اور لہ میں مشترک ہیں۔ جس حد تک لہ سے مختلف ہے یہ لہ یا ب کا احیا نہیں کرتا۔ اگر اس جزو کو جو لہ اور لہ میں مشترک ہے ہم ج قرار دیں تو دونوں صورتوں میں احیا کے لئے جو شے عمل کرتی ہے وہ ج ہوتا ہے۔ لہ اور لہ میں جو انتیازی خصوصیات ہیں ان میں سے ہم لہ کی خصوصیت

کو د سے ظاہر کرتے ہیں اور لڑکی خصوصیت کو د سے۔ پس لڑیا ب کی محاکات میں نہ تو د عمل کرتا ہے اور نہ د۔

لڑکے اختلاف کا ایک ہی اساسی اصول دونوں علوں میں کام کرتا ہے۔ تجربہ ماضی میں ج اور ب ایک ہی مسلسل توجہی عمل میں داخل ہوئے ہیں ج ب کے یاد دلا دینے پرائل ہے لیکن اسی اصول کی بناء پر ج د کے یاد دلا دینے پر بھی مائل ہے کیونکہ ج اعداد بھی گزشتہ تجربے میں ایک ہی مسلسل توجہی عمل میں رہ چکے ہیں۔ ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جس چیز کو ج یاد دلاتا ہے وہ صحیح معنی میں لڑکا مجموعی احضار نہیں ہوتا بلکہ اس کے صرف اس حصے کو یاد دلاتا ہے جو اس وقت سامنے نہیں ہے۔ خود ج اپنے کو یاد نہیں دلا سکتا بلکہ صرف د کو یاد دلا سکتا ہے۔

مگر اس کے باوجود احیاء کی ان دو قسموں میں نہایت ہی اہم فرق ہے۔ فرق اس جزو حال میں نہیں ہے جو اعادے کا باعث ہوتا ہے۔ اور نہ اصول اختلاف میں فرق ہے، کیونکہ دونوں صورتوں میں یہ ایک ہی ہے یعنی دلچسپی یا توجہ کا تسلسل۔ فرق تو دونوں علوں کے نتیجے میں ہے، اور اس کا مدار ہر صورت میں اس چیز کی خاص ماہیت پر ہوتا ہے جس کی محاکات ہوتی ہے۔

ب بھی ایسا ہی مجموعی احضار ہے جیسا کہ لڑکے اور جب اس کا اعادہ ہوتا ہے تو خود کو بحیثیت مجموعی لڑکے کے ساتھ مربوط کر لیتا ہے، تاکہ ایک ہی سلسلہ تصورات میں یعنی ایک ہی توجہی عمل کے سلسلے میں ایک انفرادی ربط قائم کرے۔ آنے والے طوفان کو یا حقیقی واقعہ خیال کیا جاتا ہے، جو آسمان کی موجودہ مجموعی شکل کے بعد ہوگا، جس طرح سے میرے دوسرے تجربوں میں آسمان کی ایسی ہی شکلوں کے بعد دوسرے طوفان واقع ہو چکے ہیں لیکن جب ج سے یاد آ جاتا ہے تو یہ ممکن نہیں ہوتا۔ ۱۱۵ د بجائے اس کے کہ خود کو ایک ہی سلسلہ تصورات کی کڑی ہونے کی حیثیت سے لڑکے کے مجموعی احضار سے متحد کرے فوراً ج کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے کہ لڑکا مجموعی احضار از سر نو قائم ہو جائے۔ لیکن اس عمل میں د کو د کی جگہ یعنی چاہئے۔ کیونکہ د اور د ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ ان دونوں کا ج سے ایک ہی رشتہ نہیں ہو سکتا اور نہ یہ ایک ہی مجموعی احضار کی خصوصیات کی حیثیت سے سمجھیں سکتے ہیں۔ لہذا ج کا احضار دو مرتبہ ہوتا ہے، ایک مرتبہ لڑکے کے مجموعی احضار کا جزو ہونے کی حیثیت سے

اے اگر مبتدی کو قوسیں کا حصہ بہت دشوار معلوم ہو، تو اسے پہلی بار پڑھتے وقت اسے چوڑا دینا چاہئے بعد کو پڑھنے پر آسانی سے سمجھ میں آجائے گا۔

اور دوسری مرتبہ اُس کے مجموعی احضار کا جزو ہونے کی حیثیت سے۔  
جب آسمان کی موجودہ شکل سے اس کی کم و بیش ایسی ہی کوئی سابقہ شکل یاد آتی ہے تو دونوں شکلوں کی مشترک خصوصیات شعور میں دہری ہو جاتی ہیں۔ یہ دو علامہ مثالوں میں سامنے آتی ہیں۔ اگر موجودہ شکل سابقہ شکل کے بالکل مطابق ہو، تو ابھی یہی صورت ہوگی کیونکہ متعلقہ حالات میں فرق ہوگا جس کی وجہ سے یہ ہیئت ایک شکل کے ساتھ ایک ہی نسبت میں اس طرح سے متحد ہو سکیں گے، کہ ایک ہی مجموعی احضار بن جائے۔

ب کا اُس کے ذریعے سے جو احیا ہوتا ہے اُسے سلسلہ واری احیا سمجھ سکتے ہیں کیونکہ ب کا اعادہ اسی ذہنی سلسلے کی تدریجی کڑی کی حیثیت سے ہوتا ہے، جس سے اُس کا تعلق ہے۔ اُس سے اُس کا احیا ہونا ایسی مثال ہے جس میں مشابہ کو یاد دلانا ہے یا یہ محض مشابہوں کے احیا کی مثال ہے۔ صحیح معنی میں اس عمل میں جس چیز کا اعادہ ہوتا ہے، اُس نہیں ہوتا بلکہ اُس کی وہ خصوصیات یا ان کے متعلقات ہوتے ہیں جو اسے اُس سے میسر کرتے ہیں۔

یہ بات اچھی طرح سے سمجھ لینی چاہئے، کہ مشابہوں کا مشابہوں کے ذریعے سے جو احیا ہوتا ہے، اس کا احضار مشابہت کی طرف سابق میں توجہ ہو جانے پر نہیں ہوتا۔ اگر احیا کا یہ مشابہت کی جانب گزشتہ زمانے میں توجہ ہو جانے پر ہوتا تو یہ سلسلہ واری احیا ہوتا۔ اگر کسی سابقہ موقع پر میں دو آدمیوں سے ملا ہوں، اور مجھے یہ محسوس ہوا ہو، کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، تو ان میں سے ہر ایک مجموعی احضار کے مابین ایک ایک اختلاف قائم ہو جاتا ہے۔ آئندہ جب ان میں سے میں صرف ایک سے ملوں گا، تو میری توجہ کے دوسرے کی طرف بھی مائل ہونے کا قرینہ ہوگا کیونکہ جب میں دونوں سے ایک ساتھ ملا تھا تو یہ دونوں پر ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے مہذول ہوئی تھی لیکن اگر ایک بالکل ہی نئے ملاقاتی کو دیکھ کر مجھے کوئی اپنا پرانا دوست یاد آ جائے، تو یہ صورت خالص مشابہت کے ذریعے سے احیا کی ہے۔ مشابہوں کا احیا ہماری ذہنی زندگی میں بحد اہمیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس سے تصوری تعمیر کے لئے ایسا مواد ملتا ہے جو اور کسی طرح سے حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ اس اعتبار سے اس کی

قدر و قیمت کا تعلق اس امر سے بھی ہے، کہ یہ احیائے منشعب یا احیائے منحرف کی اہم ترین صورت ہے۔

**احیائے منحرف** غیر مربوط ذہنی سلاسل کے دور میں یہ ممکن ہے کہ کم و بیش مشابہہ احضارات کی طرف توجہ ہو اس سے متعلقہ رجحانات کو بہت سے مختلف استلافات حاصل ہو جاتے ہیں چنانچہ ایک سلسلہ تصورات کے بہت سے متقاطع استلافات ہو سکتے ہیں، جن میں دوسرے سلسلوں سے متعلق تصورات کے تازہ کر دینے کی قابلیت ہوتی ہے اسی لئے کسی سلسلہ فکر کے جاری رکھتے ہوئے انتشارات کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ ایسے تصورات یاد آ جاتے ہیں جو کم و بیش غیر متعلق سلاسل فکر سے تعلق رکھتے ہیں قوانین بصریات کی مثال کے طور پر قوس قزح پر غور کرتے ہوئے دھڑکھڑ

کا یہ مصرعہ۔ Ineed not proud philosophy to tell me what thou art۔

(مذہب فلسفے تیرے لیے مجھے یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ تو کیا ہے) میرے حکمی تصورات کے سلسلے میں بغاوت نہ کر سکتا ہے۔

**منحرف محاکات** دائمی عمل کی صورت میں بھی واقع ہو سکتی ہے۔

ممکن ہے کہ بچے کو اپنے جھنجھنے کے بلانے اور چوسنے کے لئے، اسے منہ میں رکھنے

دونوں کی عادت ہو، اور وہ اچانک ایک کام سے دوسرے کی طرف منوجہ

ہو جائے، لیکن ایسے انحرافات تصوری عمل میں بہت زیادہ کام انجام دیتے ہیں۔

تصوری انحراف ہمیشہ ممکن ہوتا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ تصورات کی روانی

اس حقیقی ماحول سے آزاد ہوتی ہے جو اس کے سامنے ہوتا ہے۔ اگر ایک

دوست کے معاملات پر غور کرتے ہوئے مجھے اس کتاب کا خیال آ جائے جو میں

لے اسے مستعار دی تھی، اور اگر یہ کتاب نیفنس کی تصانیف شامل ہو تو یہ ممکن

ہے کہ میرے خیالات بحر منجمد شمالی کے علاقوں کی طرف پرواز کر جائیں اور دوست

کو بالکل نظر انداز ہی کر دیں، لیکن اور اکی سطح پر میں قطب شمالی کے خیال

میں اس وقت تک مصروف نہیں ہو سکتا تھا، جب تک کہ اس تک میرے حواس

کو دسترس نہ ہوتی

جب منحرف احیا واقع ہوتے ہیں، تو یا تو ہم پرانے سلسلہ تصورات

کو بالکل چھوڑ کر نئے سلسلے میں لگ جاتے ہیں جیسا کہ اوپر کی مثال میں ہوا یا

یہ ہوتا ہے کہ ہم پہلے ہی سلسلے میں لگے رہتے ہیں۔ پرانے تصورات کے سلسلے کو جاری رکھتے ہوئے یا تو یہ ہوتا ہے کہ ہم ان تصورات کو نظر انداز کر دیتے ہیں، جو متوازی اختلاف سے متبیح ہوتے ہیں، یا یہ ہوتا ہے کہ ہم انھیں ضروری ترمیمات کے ساتھ اپنی تصوری تعمیر میں شامل کر کے ان سے کام لیتے ہیں۔ اسی طرح سے جب ہم سابقہ سلسلے کو چھوڑ کر، نئے سلسلے کو لیتے ہیں، تو ایسا کرتے ہوئے، قدیم سلسلے کے مواد کو باقی رکھ کر اسی سے کام لے سکتے ہیں۔ والٹر اسکاٹ کی ”سرگزشت“ میں ایک عبارت ہے جو سابقہ سلسلہ تصورات میں متوازی اشارے کے شامل کر لئے جانے کی ایک عمدہ مثال ہے۔ مالی بربادی کے بعد اس کا ذہن شدت کے ساتھ ادبی محنت کے ذریعے سے روپہر کمانے کی ضرورت پر مبذول رہا، تاکہ اس سے قرضوں کی ادائیگی کی جائے۔ یہ سوال کہ آیا اس کی تحریریں عوام میں مقبولیت حاصل کر سکیں گی اسے بہت پریشان رکھتا ہے اور وہ اپنی ڈائری میں بار بار اس کی طرف لوٹتا ہے۔ ذیل کی عبارت اس کی ایک خاص مثال ہے ”مصنفوں کا ذکر کرتے ہوئے کل میں نے اپنے چھ جھٹھے نہایت صفائی کے ساتھ ختم کئے (نوٹ) ساری رات میں سوٹا رہا اور لیمپ سے تیل ٹپک کر میرے مسودے پر گرے مارا۔ کیا یہ بچپائی اس کے قبول عام حاصل کرنے میں معاون ہو گی؟“ یہاں پر مصنف کے اصل سلسلہ فکر کا تعلق اسے کام کی ترقی اور عوام میں کامیابی کی امید سے تھا۔ مسودے پر تیل کا گر جانا غیر متعلق خیال تھا۔ لیکن اسے وہ مزاحیہ انداز میں اپنی غالب دھجی سے متعلق کر لیتا ہے اور اس طرح سے وہ اسے تصورات کے سابقہ سلسلے میں شامل کر لیتا ہے۔ شاید تیل کی چکنا ہٹ سے مسودہ زیادہ آسانی سے قبولیت عام حاصل کر سکے۔ اس مثال کو میرا استعمال کرنا بھی مخالف صورت کی مثال ہے، جس میں سابقہ سلسلہ فکر کا مواد باقی رکھا جاتا، اور اس سے دوسرے سلسلے میں کام لیا جاتا ہے جو منحرف احسا کے ذریعے سے اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ اس باب کے ایک حصے کو میں لکھ چکا تھا، کہ میں نے اسکاٹ کی سرگزشت کو پڑھنا شروع کر دیا، اور اس عبارت پر پہنچا جس کا اوپر اقتباس کیا گیا۔ مسودے پر تیل کے گرنے سے ذہن کا قبولیت عام کی طرف منتقل ہونا مجھے عجیب معلوم ہوا، اور اس سے میری توجہ نفسیاتی مباحث کی طرف منتقل

ہو گئی، اور خصوصاً اس بحث کی طرف جو میں ابھی لکھ رہا تھا۔ اس کے بعد میں نے یہ دیکھا کہ اسکاٹ کی عبارت اس طریق کی جس کے مطابق سلسلہٴ تصورات ان تصورات کو شامل کر کے متغیر اور مکمل ہو سکتا ہے، جن کا انتشاری احیا ہوتا ہے، ایک خاصی سادہ مثال ہے۔

منحرف محاکات کی جن مثالوں کا میں نے اوپر حوالہ دیا ہے، وہ سلسلہٴ دار محاکات کی مثالیں ہیں، نہ کہ مشاہیوں کے احیا کی، دوست کا خیال اس کتاب کے تصور کو تازہ کر دیتا ہے، جس کا نام ”اقتصادی شمال“ ہے اور بحرِ نجد شمالی کی تحقیقات کے تصور کو، اور ان تصوروں کے احیا کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ میں نے یہ کتاب اُسے مستعار دی ہے۔ کتاب اس کے مشابہ نہیں ہے اور نہ اس کے متعلق کسی شے کے۔ لیکن تعداد میں کہیں زیادہ اور نہایت ہی اہم صورتیں انتشاری احیا کی وہ ہوتی ہیں، جن میں مشابہ مشاہیوں کا احیا کرتے ہیں۔ اسی قسم کا احیا ہمیشہ انتشاری یا منحرف ہوتا ہے، سوائے اس وقت کے جب فکر کی اصل دیکھنی واضح طور پر مشابہ چیزوں کے مجموعہ یا سلسلے کی تلاش ہوتی ہے، جیسا کہ اصطلاحات یا نظائر کی تلاش میں ہوتا ہے۔ عام طور پر تصوری تعمیر کے لئے اہم ترین اور وافر ترین مواد مشاہیوں کے احیا سے ملتا ہے۔ یہ ذہن کے سامنے ایک ہی نگاہ میں ایسی اشیاء کے لانے کا سب سے عام ذریعہ ہے، جو پہلے غیر مربوط اور ایک دوسرے سے زمان و مکان کے اعتبار سے بعید سلسلوں میں سامنے آتی تھیں۔ پس یہ روزمرہ کے بقول بین معمول کا اصل ذمہ ہے، اور جن ذہنوں میں اس طرح کا تغیر اکثر ہوتا ہے، وہ اوروں کے مقابلے میں حیرت انگیز طور پر تازہ تصوری مجموعے بنا سکتے ہیں۔ خاص طور پر ہوانے کے حل کے لئے اس سے نہایت ہی کثرت سے مواد حاصل ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے وہ خصوصیات جو مشابہ چیزوں اور حالتوں میں مشترک ہوتی ہیں، انھیں ان خصوصیات سے شعوری طور پر پہچانا اور مینز کیا جاتا ہے، جن میں یہ مختلف ہوتی ہیں۔ اس طرح سے یہ ادنیٰ حیوانات اور انسان کے ذہن میں ایک حد فاصل ہے، کیونکہ جیسا کہ جیمس کہتا ہے حیوانوں کے متعلق اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ مشاہیوں کی محاکات کے بعد موازنہ ہوتا ہو۔

جس طرح سے اس قسم کے مخوف احیا اصل سلسلہ فکر میں شامل ہو سکتے ہیں۔ اس سے متعلق ہاسگلے باب میں لکھا جائے گا۔ یہاں پر ایک نہایت ہی سادہ واقعہ کا حوالہ دینا کافی ہے، ایسے واقعہ کا جو میں مشابہت تصورات کے جاری سلسلے کی بعض خصوصیات کو واضح اور نمایاں کرتی ہے۔

تشبیہ استعارہ و تشبیل قصہ سب اس کی مثالیں ہیں۔ اس کے اندر وہی کی ایک حالت کو بیان کرتا ہے جو اس پر اس کی بیوی کے انتقال کے بعد طاری ہو گئی تھی ”مجھے اپنے ارد گرد حماقت کا ایک ادل چھایا ہوا معاوم ہوتا ہے گویا کہ لوگ جو کچھ کرتے یا کہتے ہیں وہ سب بے حقیقت ہے۔ سہرگزشت میں بعد کو ایک جگہ یہ لکھا ہے ”آج میں اچھی طرح سے سویا، اور بیدار ہوں اس عجیب خواب جیسے احساس کی کوئی کیفیت نہ تھی، جس نے چند روز سے میری حالت اس شخص کی سی کر دی تھی، جو ایسے علاقے میں حیراں ہو جہاں کہڑیا برف نے منظر کی ان خصوصیات کو چھپا دیا، جن سے وہ اچھی طرح سے مانوس تھا۔“ یہاں پر اس کا خود اپنی ذہنی کیفیت سے اس شخص کے مشابہ احساسات کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ جو ایک مانوس منظر کی خصوصیات کو کہڑیا برف میں ڈھکا ہوا پاتا ہے، اور اس خیال سے ان مشابہات کو واضح اور علی کرنے کا کام لیا جاتا ہے جو انتشاری احیا کا باعث بنتے ہیں۔





## باب (۱۲)

### تصوری عمل کا تخلیقی پہلو

تخلیق و محاکات | ذہنی عمل کا تخلیقی پہلو محاکاتی پہلو کو فرض کرتا ہے اور اس کے بغیر یہ سمجھ میں نہیں آتا۔ لیکن یہ دونوں پہلو بعینہ ایک کبھی نہیں ہوتے، اور اختلاف ان میں سے صرف ایک کی توجیہ کے لئے کافی ہوتا ہے۔ یہ ان مجموعوں کے دوبارہ واقع ہونے کی توجہ کرتا ہے، جن کا پہلے تجربہ ہو چکا ہے، لیکن نئے مجموعے بنانے کی اس توجیہ نہیں ہوتی۔ اس لئے تعمیری اختلاف کی اصطلاح جسے بین استعمال کرتا ہے، اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو بے معنی ہے۔ یہ کہنا (جیسا کہ وہ کہتا ہے) غلط ہے کہ اختلاف کے ذریعے سے ذہن کو ایسی ترکیبیں یا ایسے مجموعے بنانے کی قوت حاصل ہوتی ہے جو تجربے میں آئی ہوئی چیزوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ اختلاف سے امداد کی توجیہ ہوتی ہے، لیکن اس سے نئے مجموعے کی توجیہ نہیں ہوتی، جس میں محاکاتی احضار یا تو عمل محاکات میں یا اس کے بعد داخل ہوتا ہے اس سے اس واقعے کی توجیہ نہیں ہوتی کہ محاکاتی احضار اس نئے سیاق کو متغیر کرتا ہے یا اس سے خود متغیر ہوتا ہے جس میں یہ فہم ہو جاتا ہے۔ شیر کی حرکتوں سے میرا ذہن بلی کی حرکات کی طرف منتقل ہوتا ہے اور میں

ان کا مقابلہ کرتا ہوں اگر میں نے پہلے ان کی مشابہت اور فرق کو دیکھا ہے، تو یہ عمل زیادہ تر محاکات اور اعادة پر مشتمل ہو سکتا ہے، لیکن اگر یہ مقابلہ پہلی بار ہوتا ہے، تو یہ ایک نئی تخلیق ہے۔ جس کی امتلاف سے پوری پوری توجہ نہیں ہوتی۔ امتلاف سے اس امر کی توجہ تو ہوتی ہے، کہ موجودہ لمحے میں مجھے علی کا تصور کیوں ہوا ہے۔ لیکن خود اس سے علی اور شیر کے مابین فرق کے احضار کی توجہ نہیں ہوتی۔ اس احضار کی محاکات نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ میرے تجربے میں پہلے نہیں آیا۔ یہ مشابہتیں اور فرق پہلی بار میرے مشاہدے میں آئے ہیں۔ ان مشابہتوں اور فرقوں کا خیال، ان کی طرف توجہ کرتے وقت علی اور شیر کے تصور سے مربوط ہو جاتا ہے۔ مگر یہ ربط یا امتلاف نئے تجربے کا نتیجہ ہے نہ کہ اس کی علت۔

ایک اور مثال لو۔ میں مکانات سے واقفیت رکھتا ہوں، اور میں سونے سے بنی ہوئی چیزوں سے بھی واقف ہوں لیکن ابھی تک میں نے ایسے مکان کا خیال نہیں کیا، جو سونے کا بنا ہوا ہو۔ لیکن اتفاقاً میں ایک شخص کے گھر کی طرف دیکھتا ہوں جو جود و نمند ہے، اور اس کے ساتھ ہی جسے اپنی دولت کے انبار کا بھی عید شوق ہے۔ اس کے مکان کو دیکھ کر میں کہتا ہوں ”اسمتھ کے مکان کے لئے اینٹ اور پتھر شکل ہی سے سوزوں ہیں، یہ تو سونے کا ہونا چاہئے تھا۔“

یہاں پر اسمتھ کے خیال سے امتلاف کی بنا پر سونے کا خیال آتا ہے لیکن مکان کے سلسلے میں جو مجھے سونے کا خیال آتا ہے، وہ امتلاف کی بنا پر نہیں آتا۔ یہ اس وجہ سے آتا ہے، کہ جس وقت سونے کا تصور ہو رہا تھا، اس وقت مجھے مکان سے پہلے ہی سے دلچسپی تھی، اور جس طرح سے میرے خیال میں سونا مکان سے نسبت قائم کر لیتا ہے، اس کی امتلاف سے اور بھی کم توجہ ہوتی ہے۔ مجھے سونے کا ڈوں کی صورت میں سکوں کی صورت میں گھڑوں کی زنجیروں کی صورت میں انگوٹھیوں اور زیورات کی صورت میں تجربہ ہوا ہے۔ لیکن مجھے سونے کا ایسے گھر کی شکل میں بھی تجربہ نہیں ہوا، جو رہنے اور سونے کے کام میں آتا ہو۔ لہذا سونے کی اس شکل اور اس کے استعمال کے تصور کی امتلاف کے ذریعے سے محاکات نہیں ہو سکتی۔ یہ ایک نئی ذہنی تخلیق ہے۔ یہ اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ مجھے عمارت بنانے کا جو سامان میرے سامنے ہے، اس سے ایک خاص قسم کی دلچسپی ہوتی

ہے۔ مجھے حقیقی اینٹ یا پتھر کے علاوہ اور کسی تعمیری سامان کی تلاش ہے جو اس اثر کے زیادہ مناسب ہو، جو اسمتھ اور اس کی دولت کا مجھ پر پڑا ہے جب میرے ذہن میں سونے کا خیال آتا ہے، تو میں اس سے کام لیتا ہوں اور اس کے تصور کی اس طرح سے ہیئت بدل دیتا ہوں کہ یہ اس خیال کو پورا کر دے جو ابھی دوڑان تکمیل میں ہے۔ سونے کا تصور میرے خیال کو متعین کر دیتا ہے، حالانکہ پہلے یہ غیر متعین تھا۔ لیکن اس کام کو انجام دیتے ہوئے، یعنی اس نئے رشتے کو حاصل کرتے ہوئے سونے کا تصور نئے اوصاف حاصل کر لیتا ہے جو سابقہ تجربے میں نہ تھے، اور جن کی اس سے محاکات نہیں ہو سکتی۔

۱۲۱ ترکیب کی صورتیں نفسیاتوں نے ذہنی تخلیق کی اشکال اور ان کے اسباب کا اس طرح سے مطالعہ نہیں کیا ہے جس طرح سے انھوں نے محاکات کے اشکال اور اس کے اسباب کا کیا ہے۔ عام طور پر وہ ترکیب دینے اور ملحدہ کرنے کے اعمال کا مبہم طور پر ذکر کرتے ہیں اور اس امر پر اصرار کرتے ہیں، کہ جس مواد کو ترکیب دیا جاتا ہے یا ملحدہ کیا جاتا ہے وہ تجربہ نامی میں ضرور ہونا چاہئے۔ چنانچہ لاک کہتا ہے، کہ انسان کی حکومت خود اس کے فہم کی چھوٹی سی دنیا میں تقریباً ایسی ہی ہوتی ہے، جیسی کہ یہ مرئی اشیاء کے بڑے عالم میں ہوتی ہے۔ وہ صرف اس مواد کو جو اس کی دسترس میں ہوتا ہے مرکب اور الگ الگ کر سکتا ہے۔

اس رائے کے خلاف پہلے تو یہ بنا دینا ضروری ہے کہ یہ غلط طور پر کل تخلیقی عمل کو تعمیری عمل کے مطابق قرار دیتی ہے۔ لیکن خالص مقابلے اور تجرید کے اعمال کے اندر صحیح معنی میں تعمیر نہیں ہوتی۔ تعمیر ہم اس وقت کرتے ہیں جب اس گھر کی تعمیر میں جس کی طرف ہم دیکھ رہے ہیں پتھر کے بجائے سونے کا تصور کرتے ہیں۔ لیکن شیر اور بلی کا مقابلہ کرنے وقت تعمیر نہیں کرتے صرف یہ ہوتا ہے کہ نوچ کبھی ایک کی طرف مرکوز ہوتی ہے، کبھی دوسرے کی طرف، تاکہ ان کے فرق اور مشابہتیں معلوم ہو جائیں۔

دوسرے یہ کہ جو مواد ترکیب پاتا ہے اس کا اور عمل ترکیب کا تقابل بہت ممکن ہے کہ گمراہ کر دے۔ یہ اس واقعے کو چھپانے پر مائل ہے، کہ ترکیب کی شکلیں خوشحور کے معروضی مافیہ کا جزو ہوتی ہیں، اور ہر تعمیری عمل میں ابتدا ہم ایسی شکل سے کرتے ہیں، جو سابقہ تجربات سے حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ ہماری مثال میں جس طرح سے اینٹ پتھر وغیرہ بچا

کئے گئے ہیں، وہ اس احضاری معروض کا جسے مکان کہتے ہیں، اتنا ہی جزو ہیں، جتنا کہ خود اینٹیں اور پتھر۔ جب ہم مکان کو سولے کا بنا ہوا خیال کرتے ہیں، تو ہم ترکیب کی عام ہیئت کو باقی رکھتے ہیں، اور صرف اس کے اجزا میں سے ایک کو بدل دیتے ہیں۔  
**مقابلہ اور تجرید**۔ یہ تو بتا چکے ہیں کہ تخلیقی عمل کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ پہلی قسم میں توجہ خاص طریق پر عمل کرتی ہے، جیسا کہ مقابلے میں ہوتا ہے۔ دوسری قسم میں ویسے ہوئے ساز و سامان میں سے ترکیب کی مقررہ ہیئت یا اضافی تجویز کے بموجب نسبتاً ایک نئی شے تعمیر پا جاتی ہے۔

مقابلے کرتے وقت توجہ کے مجموعی معروض میں وہ دونوں چیزیں داخل ہوتی ہیں، جن کا مقابلہ کیا جا رہا ہے۔ باری باری سے ان میں سے ہر ایک کو مرکز توجہ میں لایا جاتا ہے اور یہ کوشش کی جاتی ہے کہ دوسری چیز کی طرف توجہ کو مرکوز کرتے وقت پہلی بھی نظر کے سامنے رہے، تاکہ ذہنی طور پر ان کو برابر رکھا جاسکے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مشابہت اور فرق کے علاقے پیدا ہو جاتے ہیں، اور جن امور میں مشابہت ہوتی ہے، ان میں اور اختلافی امور میں زیادہ سے زیادہ صحت کے ساتھ امتیاز ہو جاتا ہے۔

مشترک خصوصیات کو مخالف خصوصیات سے تمیز کرنے کے اس عمل کو اس وقت تجرید کہتے ہیں جب اختلاف کسی خاص جنسی قسم کے نوعی تعمیر پر مشتمل ہوتا ہے۔ قیام الزاویہ اور منفرج الزاویہ مثلث ہونے کے اعتبار سے مشابہ ہوتے ہیں، لیکن ان کے مثلث ہونے کے طریقے مختلف ہیں۔ مثلث ہونے کی عام خصوصیت، اور اس کے مختلف مثلثوں میں نوعی تیزرات میں امتیاز کرنا تجرید ہے۔ تجرید میں مقابلے کے عمل میں بھی ہوتی ہیں اور زبان کے استعمال میں بھی، جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہوگا۔

مقابلہ دراصل ایک تخلیقی عمل ہے، کیونکہ فطرت جنسی اس وقت تک سمجھ میں نہیں آتی، جب تک کہ اس کا اس نوعی نعین سے امتیاز نہیں ہو جاتا، جس کی تہ میں یہ مضمر ہوتی ہے۔ مثلثوں کا وقوف کرنے اور ان کے مثلث ہونے کے واقعے کے وقوف کرنے میں فرق ہے۔ یہ اس وقت تک شعور کے سامنے نہیں آتا، جب تک کہ مثلث کی مختلف قسموں کی عام صفت میں اور ان کے نوعی فرقوں میں امتیاز نہیں ہو جاتا۔

اسی طرح سے تین پتھروں کے یا دروازے پر تین دستکوں کے مجموعے سے واقف ہونا اس علم کے بغیر ممکن ہے کہ ان کی تعداد تین ہے۔ تین کی تعداد سے واقف ہونے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ تین ہونے کی صفت کو، جو تین پتھروں یا دروازے پر کی تین دستکوں یا قیاس کی نین حدوں میں عام ہے، نوعی فرقوں سے ممیز کیا جائے۔

یہ کہا جاسکتا ہے کہ تجرید کے واقع ہونے سے پہلے ہم تجریدی خصوصیت سے باطنی طور پر واقف ہوتے ہیں شعور کے لئے کسی شے کا باطنی فہم اس کے ظاہری فہم کے مساوی نہیں ہوتا۔ انتراع سے جو فرق ہوتا ہے، اسے محض ترک پر مشتمل سمجھنا بہت بڑی غلطی ہے، یعنی کسی خاص مثلث کی خاص خصوصیات کو ترک کر دینا، تاکہ صرف اس کی مثلثی نوعیت کی طرف توجہ ہو۔ کیونکہ اول تو لفظ ترک سے محض نظر انداز کر دینے کا خیال پیدا ہوتا ہے، لیکن یہ صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے، جب پہلے تجرید ہو چکتی ہے۔ شروع میں ۱۲۳ محض نظر انداز کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ خصوصیت جنسی اور خصوصیت نوعی کے باہم واضح امتیاز کی ضرورت ہوتی ہے۔ لفظ ترک ایک اور اعتبار سے بھی گمراہ کن ہے۔ اس سے یہ مترشح ہوتا ہے، کہ تجریدی خصوصیت اس سے پہلے کہ اور خصوصیات کو ترک کیا جائے، شعور کے سامنے پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ لیکن تجرید سے پہلے یہ نام نہاد بقیہ شعور کے لئے اسی طرح موجود نہیں ہوتا جس طرح سے سنگ مرمر کے ٹکڑے میں سنگ تراش کے چھپنے کے ذریعے سے ذرا ذرا سے ٹکڑوں کے خارج کرنے سے پہلے مجسمے کا وجود نہیں ہوتا۔

یہ بھی جان لینا چاہئے، کہ نوعی تعینات سے ہم اس وقت تک واقف نہیں ہوتے جب تک ہم فطرت جنسی سے واقف نہیں ہو جاتے۔ یہ دونوں وقوف ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ تمھارے لئے کسی شکل کو کسی قسم کے مثلث کی حیثیت سے پہچاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ تمھیں اس عام خصوصیت کا علم ہو جو تمام مختلف مثلثوں میں پائی جاتی ہے۔

تصور کی تعمیر کی قسمیں | یہ دعویٰ تو نہیں کر سکتا کہ میں تصور کی تعمیر کی مختلف اقسام کا جامع بیان پیش کر سکتا ہوں۔ اس موضوع پر بھی تک

نفسیاتوں نے بہت کم توجہ کی ہے۔ یہاں تعمیر کی دو ایک بڑی قسموں کا مختصر ذکر کر دینا کافی ہے۔

ترکیب یا اصنافی خاکے کی ایک خاص شکل سے ابتداء کر کے ہم اسے نئے موضوع کی طرف منتقل کر سکتے ہیں۔ مثلاً غزل کہتے وقت غزل کی عام ساخت نئے الفاظ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، تمام ادبی نقلیں، وہ شعوری ہوں یا غیر شعوری اس عنوان کے تحت آتی ہیں۔ ایک مصنف دور الزہجہ کے ادب سے متاثر ہو کر ممکن ہے کہ سائٹ پر سائٹ جمع کرتا جائے، اور یہ وزن محاورے اور مواد کی ترتیب کے اعتبار سے قطعی طور پر شیکسپیر کے مشابہ ہوں۔ با ایں ہمہ یہ ممکن ہے کہ ایک مخصوص ترکیب یا جذبہ بھی ایسا نہ ہو، جو شیکسپیر سے لیا گیا ہو، بلکہ ممکن ہے کہ مصنف کو اس امر کا احساس نہ ہو کہ وہ تقلید کر رہا ہے۔

بعض اوقات ذہن کے سامنے ارادۂ ایک نمونہ رکھا جاتا ہے۔ مثلاً میں اس وزن کی نقل لاش جرمی کی گھر پر لائے اس مصرعہ میں گھر سکتا ہوں پھر سب اسٹے اور طے اسکاٹ اور ورسور تھو کی جو مضحکہ خیز تھیں Rejected Addresses میں کی گئی ہیں ان میں وزن اور پہچ کی خصوصیات ہی کو نہیں بلکہ خیال اور انداز بیان کو بھی نئے اور مضحکہ خیز حد تک غیر موزوں مواد کی طرف منتقل کر دیا گیا۔ کامٹ نے اپنی انتہائی مملکت کے لئے جو نظام سیاست تعمیر کیا تھا، وہ بڑے پیمانے پر صوری انتقال کی ایک مثال ہے۔ انتہائی مملکت کو روس سمیتو لک کلیسا کی صوری تشیل پر قائم کیا گیا ہے۔ غالباً کامٹ کے ذہن میں یہ منتقلی کم و بیش غیر شعوری طور پر ہوئی ہوگی جو شخص صوری منطق کے ضابطوں اور استدلال کے طریقوں میں غرق ہوتا ہے، وہ غیر محسوس طور پر انھیں ہر قسم کے بحث پر حایہ کر دیتا ہے۔ علم طبیعی کا طالب علم نفسیات کی طرف متوجہ ہوتے وقت بہت ممکن ہے کہ ذہنی عمل کے واقعات کو میکائیکی خاکے میں ٹھونسنے کی کوشش کرے۔

اس میں شک نہیں کہ ترکیب کی ہر صورت کا ہر قسم کے مواد پر اصناف کرنا ممکن نہیں مثلاً ہم خوشبوؤں یا رنگوں کا مسدس تیار نہیں کر سکتے، بلکہ صرف باسٹنی آوازوں سے تیار کر سکتے ہیں۔ جہاں انتقال ممکن بھی ہوتا ہے، وہاں بھی ممکن

ہے کہ یہ کم و بیش ناقص ہو۔ لاطینی سدس کی صورت انگریزی سدس میں بہت ہی ناقص طور پر باقی رہ گئی ہے، کیونکہ اس میں مقدار کی جگہ تاکید لے لیتی ہے۔ علاوہ اس کے نئے مواد کے لئے ممکن ہے کہ کم و بیش ترمیم کی ضرورت ہو۔ جس میں حذف اور اضافے داخل ہیں، اور اس کے بعد یہ کہیں اضافی خاکے میں بیٹھ سکے۔ اس کی ایک نہایت ہی سادہ مثال قافیہ یا ضلع کے لئے نغموں کے تلفظ کے بدل دینے کی ہے۔ ذہنی عمل کے واقعات کو میکینیکی علاقے کے خاکے میں بٹھانے کی کوشش بہت ممکن ہے کہ سخت فروگزاشتوں اور غلطیوں کا باعث ہو۔ یہی بات کیڑوں کوڑوں مثلاً شہد کی کھپیوں یا چنبوٹیوں کے اجتماعوں کی انسانی معاشرے کی تشکیل پر ترجمانی کرنے کی کسی نسبتہ مکمل کوشش کے متعلق، بھی صحیح ہے۔

دوسری قسم میں وہ صورتیں ہیں جن میں نقطہ انحراف ایک خاص قسم کی ترکیب کے ساتھ ایک دیا ہوا کل ہوتا ہے، اور تعمیر ان جزوی مدات میں سے جو اس کی ساخت میں داخل ہوتی ہیں، ایک یا زائد مدوں کی تبدیلی پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کی تشریح چارسی سابقہ مثال سے ہوتی ہے، جس میں اینٹوں اور پتھروں کی جگہ ذہن نے تعمیر مکان کے سامان کی حیثیت سے سولے کو دی تھی۔ اس کی اور سادہ مثالیں یہ ہو سکتی ہیں، ذہن میں سفید کتے کا تصور کرنا، یا بغیر رنگے ہوئے کمرے کی نسبت یہ تصور کرنا کہ یہ رنگنے کے بعد کیسا دکھائی دے گا۔ بعض اوقات مجوزہ تبدیلی ممکن ہے، اس کل کی دوسری خصوصیات کے لحاظ سے جس سے ہمیں بحث ہے، غیر مناسب پانا ممکن معلوم ہو۔ یہ دشواری ذہنی طور پر ان خصوصیات میں ترمیم کرنے یا یہ فرض لینے سے دور ہو سکتی ہے، کہ ان میں مناسب تبدیلی ہو گئی ہے قطع نظر اس کے کہ کس طرح سے ہوئی ہے۔ یا یہ ہو سکتا ہے کہ ہم امور اختلافی کی طرف توجہ کرنے سے انکار کریں لیکن اگر ہمیں ان سے بھی دلچسپی ہے، اور ان کے غیر تبدیل رکھنے سے بھی، تو تعمیر کا کام ہو جاتی ہے۔ ہم ریت کی رسی کا خیال کر سکتے ہیں، لیکن اس کی ساخت کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ فرض نہیں کر سکتے کہ یہ کسی بھاری وزن کو سہاڑ سکتی ہے۔ لیکن اگر اس کے بنانے کے کام کو شیطان سے منسوب کر دیں تو پھر یہ خاص طرح سے کام دے گا، نہ کی۔

تیسری قسم کی تعمیر میں شروع میں ایک کل کا جزو دیا ہوا ہوتا ہے۔ لیکن باقی

شروع میں غیر متعین ہوتا ہے، اور کم و بیش ترکیب کی سقرہ تجویز کے مطابق اس کو پورا کرنا ہوتا ہے۔ اس کی ایک معروف مثال یہ ہے کہ ایک شخص ایک افسانے کو شروع کرتا ہے، اور دوسرا اس کو ختم کرتا ہے، جس طرح سے کہ دلی کائنات نے اڈون ڈروڈ کو ختم کیا ہے۔ اس کی ایک مثال مسودے میں چھوٹی ہوئی جگہوں کا پُر کرنا ہے، یا مسودے میں ایسے مقامات پر مضمون کا ملانا ہے، جہاں اس کے بعض حصے مٹ گئے ہوں۔ اسی عنوان کے تحت ایسی حالت میں غیر معلوم نوع کے حیوان کی ٹیڑھوں کے ڈھانچے کا جوڑنا ہے، جہاں معطیات صرف چند ٹیڑھیاں اور عام نشیروں میں پیش ہوں۔

سلسلہ داری ترتیب ایسی اصنافی شکل ہے، جو اس قسم کی تعمیر کے لئے خاص طور پر موزوں ہے۔ یہ دراصل وساطت یا درمیان کی نسبتوں سے بنتی ہے مثلاً ب کی نسبت یہ کہا جائے کہ یہ ایک اعتبار سے، اور ج کے وسط میں ہے، کیونکہ یہ اس اعتبار سے ان میں سے ہر ایک سے اس سے زیادہ مشابہ ہے، جتنے وہ ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ خط پر ایک لفظ دو اور نقطوں کے درمیان ہے اور یہ ان دونوں نقطوں سے اس سے زیادہ قریب ہوتا ہے، جتنے کہ وہ اس سے ہوتے ہیں۔ ایک خاکستری رنگ کو اس سے ہلکے اور گہرے خاکستری رنگوں کے درمیان وسطیٰ کہا جاتا ہے، پہلے کے مقابلے میں یہ زیادہ ہلکا اور دوسرے کے مقابلے میں زیادہ گہرا ہوتا ہے۔ اگر اس طرح سے ب اور ج کے وسط میں ہو، اور اگر ج ب اور د کے وسط میں ہو، اور د ج اور ع کے وسط میں ہو، تو ب اور ج د کا ایک با ترتیب سلسلہ ہے۔ اب اگر ایسے سلسلے کا ایک جزو مذکور ہو، جس سے ہم اس کی بناوٹ کے طرز کو دریافت کر سکیں، تو ہم ہمیشہ اس کو مسلسل خیال کر سکتے ہیں، اور سلسلے کو کم و بیش متعین تفصیل کے ساتھ طلب بھی کر سکتے ہیں۔ اگر اس سلسلے کے درمیان رخنہ ہوں تو ہم ان رخنوں کو معلوم کر لیتے ہیں، اور بعض اوقات ہم انھیں کم و بیش صحت کے ساتھ پر کر سکتے ہیں۔ خاکستری رنگوں کے ایک مرتب سلسلے کے اندر ہر رنگ اپنے سے پہلے کے مقابلے میں کسی قدر زیادہ گہرا ہوتا ہے لیکن اچانک ایسا خاکستری آسکتا ہے، جو اس سے بہت زیادہ گہرا ہو جتنا کہ سلسلے کی صورت طالب علمی



اس وقت ہمیں ایک عدم تسلسل کا احساس ہوتا ہے، اور اپنے اچھے یا برے استقبالی ہونے کے لحاظ سے ہم ذہنی طور پر درمیانی رنگوں کو کم و بیش صحت کے ساتھ جھپٹا کر لیتے ہیں۔ اور ممکن ہے کہ جس شخص کی استقبالی قوت بہت ہی ناقص ہو وہ اس کو مہیا کر ہی نہ سکے۔

ایسے سلسلے میں جس میں خطوط کا طول کسی مقررہ نسبت سے گھٹتا جاتا ہے، رخنوں کو پر کرنے کا عمل ہم میں سے اکثر کے لئے بہت زیادہ آسان ہوگا اور وہ اسے صحت کے ساتھ انجام دے سکیں گے۔ جہاں ہم کو عددی سلسلوں سے بحث ہوتی ہے، وہاں ہیئت بدلنے کا وہ عمل جس سے کسی ایک ہندسے سے اس کے بعد والے ہندسے کی طرف تغیر ہوتا ہے، کلیتہً ہمارے اختیار میں ہوتا ہے۔ لہذا ہم ایسے سلسلوں کو جاری رکھ سکتے ہیں، یا ان کے کمال صحت کے ساتھ رخنے پر کر سکتے ہیں۔ اگر ہمیں ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ کا سلسلہ دیا جائے، تو ہم اسے انتہا تک جاری رکھ سکتے ہیں۔ ذہنی تعمیر کی ایک اور عمدہ مثال جو سلسلہ داری ترتیب پر مبنی ہے جیاتی ترقی میں کم شدہ کڑیوں کی تلاش سے دستیاب ہوتی ہے۔ ارضیاتی آثار کے ناقص ہونے کی وجہ سے حیوانی زندگی کی اشکال کے تسلسل میں بظاہر رخنے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن جیاتیاتی کسی حد تک اپنے ذہن میں ان رخنوں کو پر کر سکتا ہے اور بعد کے انحرافات سے بعض اوقات اس کے قیاسوں کی تصدیق ہو جاتی ہے۔

مشابہوں کا احیا تصوری تعمیر کے متعین کرنے کی حیثیت سے۔

ایک چھوٹے بچے کو کھڑکی میں ایک مری ہوئی کھمی پڑی ہوئی ملتی ہے کہ وہ اس کی طرف حیرت سے دیکھتا ہے۔ وہ اسے اٹھا لیتا ہے اور کھڑکی کے شیشے پر پھیراتا

ہے، اور انتہائی کوشش کرتا ہے کہ یہ اسی طرح چلنے لگے، جس طرح اس نے زندہ کھمیوں کو چلتے ہوئے دیکھا ہے۔ بچے کے ذہن میں اس وقت کو کسی چیز واقع ہوئی ہے۔ اول تو مردہ کھمی کو دیکھ کر زندہ کھمی کے شیشے پر چلنے کا تصور تازہ ہو گیا۔ یہ محض مشابہوں کا احیا ہے۔ دوسرے خود مردہ کھمی کا تصوری طور پر شیشے پر چلتے ہوئے استحضار کیا جاتا ہے۔ یہ ایک تصوری تعمیر ہے، جو مشابہوں کے احیا پر مبنی ہے۔ مردہ کھمی

کی ہیئت کو تصور میں بدل دیا جاتا ہے تاکہ یہ زندہ کبھی کے مشابہ ہو جائے۔ تیسرے بچہ اپنے عمل سے جہاں تک ہو سکتا ہے، اس تصور کو عمل میں لانے کی کوشش کرتا ہے اور اس طرح سے اپنی تصوری تعمیر میں وضاحت اور صفائی پیدا کرتا ہے۔

یہ مثال اس اعتبار سے معیاری ہے کہ ان تمام تصوری تعمیروں میں جو اپنا اشارہ محرک مشاہدوں کے احیاء سے حاصل کرتی ہیں اسی امر کی کوشش کی جاتی ہے کہ مشابہت کو نئے تقاطع پر وسعت دے کر اسے مکمل بنایا جائے۔

۱۴۷

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر بچہ کبھی کے از خود حرکت نہ کرنے پر غور کرتا رہے، تو وہ تصوری طور پر اس کو شیشے پر چلنا ہوا فرض کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس کے شیشے پر حرکت کرنے سے سب سے زیادہ مشابہ صورت یہ ہو سکتی ہے کہ وہ یہ تصور کرے کہ کوئی اسے شیشے پر حرکت دے رہا ہے جس طرح سے کہ وہ خود عملاً اس کو حرکت دیتا ہے۔ اس سے بھی وہ بات ظاہر ہوتی ہے، جو ایسی تعمیروں میں عام ہوتی ہے۔ مشابہتی تبدیلی فرقوں کی بنا پر ہوتی ہے، اور فرق ہی اس کی ترمیم و اصلاح کا باعث ہوتے ہیں۔ جس حد تک کہ یہ ذہن میں باقی رہتے ہیں اور عمل میں شناخت ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بالکل ہی مشابہ خصوصیات پیدا نہیں ہوتیں بلکہ ایسی خصوصیات پیدا ہوتی ہیں، جو جہاں تک کہ حالات اجازت دیتے ہیں، ایک دوسرے کے مطابق ہوتی ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے مطابق ہے، اور ہم ذہنی طور پر ہمیا کر لیتے ہیں جو ب کے مطابق ہوتی ہے۔

اوپر کی مثال میں بچے کے ذہن میں جو کچھ ہوتا ہے، وہ غالباً صرف رقص تصورات ہوتا ہے۔ لہذا وہ شے زیر بحث کی حقیقی خصوصیات کو اپنی مرضی کے مطابق نظر انداز کر سکتا ہے۔ اس لئے اس کے تصورات آزادی کے ساتھ جاری رہتے ہیں وہ مردہ کبھی کو زندہ اور از خود شیشے پر رنگتا ہوا فرض کر سکتا ہے جب ہم اپنے تصور کی باگ کو ڈھیلا چھوڑ دیتے ہیں تو اس قسم کی آزادی ممکن ہوتی ہے جب ہم اشیا کے متعلق اس طرح سے خیال کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس طرح سے کہ یہ دراصل ہیں یا جب ہم عملی غایتوں کے لئے وسائل تجویز کرنے میں مصروف ہوتے ہیں، تو صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ ایسی ذہنی حالتوں میں ہم خود کو اس اقدار کے تابع

کر دیتے ہیں، جو معروض کی ماہیت سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے ہم ان تصور کی تعمیر کو رد کرنے یا ان میں رد و بدل کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، جو اس چیز کے معارض ہوتی ہیں، جسے ہم حقیقتی سمجھتے ہیں۔

غایتوں کے لئے وسائل کے تجویز کرتے وقت فکر کو دلچسپی اس امر سے ہوتی ہے، کہ تبدیلیوں کے ایک ایسے سلسلے کا تصور کرے جن کا عمل میں لانا ہمارے اختیار میں ہو، اور جو ایسی بھی ہوں کہ درحقیقت عمل میں آنے کے بعد وہ مطلوبہ نتیجے کی طرف لے جائیں۔ ہمیں ایک تصور کی پل کی ضرورت ہوتی ہے، جو ہمارے وزن کو اس وقت فی الحقیقت سہارا سکے، جب ہم اپنی تجویز کو عملی جامہ پہنا کر اس پر سے گزرنے کی کوشش کریں۔

اس قسم کی تصور کی تعمیر میں مشابہوں کا احیا بہت ہی اہم کام انجام دیتا ہے فرض کرو کہ ایک شخص کو کاغذ ایک پرزہ بہت بلندی پر پھینکنے کی ضرورت ہے۔ اس سے بہت پہلے کہ کاغذ منزل مقصود کو پہنچے یہ ہوا میں اڑتا ہوا لوٹ آتا ہے صرف یہی نہیں ہوتا کہ جب وہ اسے پھینکتا ہے، تو یہ آہستہ آہستہ واپس آ جاتا ہے۔ بلکہ وہ اسے ایسا ہی کرتے ہوئے خیال کرنے پر مجبور ہوتا ہے، جب وہ اپنے آپ کو تصور میں پھینکتا ہو فرض کرتا ہے۔ وہ اپنا مقصد نہ تو حقیقت میں حاصل کر سکتا ہے اور نہ تصور میں۔

۱۲۸ لیکن اس مسئلے پر غور کرتے وقت اس کا ذہن پتھر پھینکنے کی مشابہ صورت کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو آسانی کے ساتھ اتنی بلندی پر یا موجودہ نشانے سے بھی زیادہ بلندی پر پتھر پھینکتا ہو فرض کر سکتا ہے۔ اگر وہ ذہنی طور پر کاغذ کی صورت پتھر کی صورت کے مماثل بنا سکے، تو اس کی دشواری حل ہو جائے۔ یعنی اگر وہ کاغذ میں ایسی تبدیلی پیدا کرنے کا خیال کر سکے جس کا پیدا کرنا اس کی قوت میں ہو، جو عملی طور پر جہاں تک پھینکنے کے عمل کا تعلق ہے، اسے پتھر کے مماثل بنا دے۔ لیکن اپنے تجربہ ماضی میں اس نے کاغذ کو چیزوں کے گرد لپیٹا ہے، اور یہ پایا ہے کہ استعمال کی اغراض سے اس وقت کاغذ درحقیقت اس شے کا جڑ بن جاتا ہے، جس کے گرد اسے لپیٹا جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ ذہنی طور پر موجودہ

کاغذ اور پتھر کے واقعے کو ان صورتوں کے مائل بنانے کی کوشش کرتا ہے جو اسے یاد ہیں۔ اسے کاغذ کو پتھر کے گرد بیٹھنے کا خیال آتا ہے، اور پھر وہ اپنے آپ کو ان دونوں کو پھینکتا ہوا تصور کرتا ہے، اب اس کی تصوری تعمیر آزادی کے ساتھ اپنے مقصد کی طرف حرکت کرتی ہے۔ حقیقی حالات اور مطلوبہ نتیجے کے مابین ایک تصوری پل بن گیا ہے۔ اس کے ہاتھ ایک تجویز آگئی ہے جسے وہ عمل میں لاتا ہے۔ شاید اسے پھر ناکامی ہوتی ہے، اور ناکامی کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ وہ پتھر کو کافی دور تک اونچا نہیں پھینک سکتا، بلکہ یہ ہوتی ہے کہ وہ کافی صحت کے ساتھ اس کو نشانے پر نہیں پھینک سکتا۔ اب اسے نئی تصوری تعمیر میں مصروف ہونا پڑتا ہے۔ ممکن ہے اسے کان سے تیر پھینکنے کا خیال آجائے، اور اب وہ اپنے کاغذ کو تیر سے باندھ دے اور اس طرح سے فاصلے اور نشانے کی صحت دونوں حاصل ہو جاتے ہیں، اور وہ آخر کار کامیاب ہو جاتا ہے۔

تصوری تعمیر کی مثال خالص علمی شعبے میں بھی مل سکتی ہے، جو عملی تدبیر سے مختلف ہوتا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے، کہ ہم اس مسئلے کا عکس فرض کریں، جس پر ہم اب تک غور کر رہے تھے۔ فرض کرو کہ کاغذ کا کامیابی کے ساتھ پھینکنا فکر کے لئے نقطہ آغاز ہے۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ یہ دریافت کیا جائے کہ ایسا کس طرح سے کیا گیا ہے۔

یہ ایسے سلسلہ فکر کی طرف لے جاسکتا ہے، جو اس سلسلہ فکر کے مائل ہے، جس سے ابتدائی تدبیر حاصل ہوئی تھی، جسے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اس مثال میں جس واقعے کی توجہ کرنی ہے وہ انسانی عامل کے ذریعے سے وقوع میں آیا ہے۔ لیکن جب ہم فطری مظاہر سے بحث ہوتے ہیں تو اس میں ذہنی اعمال، اصل انسانی اعمال کے مائل ہوتے ہیں۔ ہمیں دنیا کی ساخت کی نسبت جو کچھ علم ہے، وہ درحقیقت زیادہ تر ان تجربات پر مبنی ہے، جو عملی فعلیت کے دوران میں حاصل ہوئے ہیں۔

اس موضوع پر مزید گفتگو ایسے اعمال کی نفسیات کی تحقیق کی طرف لے جائیگی جن پر منطقی مختلف نقطہ نظر سے، نتائج بذریعہ تئیسٹس، استقراء، تدوین مفروضات

وغیرہ کے عنوانات کے تحت بحث کرتی ہے۔ یہ بحث ہمیں بہت دور لے جائے گی۔ لیکن ذہنی تعمیر کی وہ انشکال و شرائط جس سے اس بات میں بحث کی گئی ہے، مگو وہ کتنی ہی نامکمل کیوں نہ ہو، اسی قسم کے منطقی اعمال کی بنیاد ہوتے ہیں۔

**تصور سی عمل کی تعقلی نوعیت**

پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ یہ مقابلے اور تجرید کے عملوں میں ہوتا ہے اب ہمیں یہ بتانا ہے کہ تصوری عمل عام طور پر اپنی فطرت کے اعتبار سے تعقلی ہوتا ہے، تصوری استحضار ہمیشہ کلیات کا ہوتا ہے اور جزئیات کا صرف ایسی مثالوں کی حیثیت سے ہوتا ہے جس میں کلیات کو جزوی بنالیا جاتا ہے۔

کلی دو قسم کے ہوتے ہیں، عام یا حصری اور مجموعی یا جیسا کہ بعض اوقات کہا جاتا ہے مقرون جنس یا کسی ایسی شے کا تصور جو جنس سے متعلق ہو، اس کا تعلق عام یا حصری کلی سے ہے عام کا خیال کرنا ایسی مشترک خصوصیات کے مماثل ہے جن کا متعدد جزوی امثلہ میں اعادہ ہوا ہے، یا اعادہ ہو سکتا ہے۔ جب ہم جنس کی حیثیت سے گھوڑے کا خیال کرتے ہیں، تو ہم ان کی بعض خصوصیات کا خیال کرتے ہیں مثلاً ایک خاص قسم کی شکل، ایک خاص قسم کی تشبیہی ساخت جو سب گھوڑوں میں پائی جاتی ہے۔ جب ہم ایک حیوان کا گھوڑے کی حیثیت سے خیال کرتے ہیں، تو ہم اس کا ایک جزوی مثال کی حیثیت سے خیال کرتے ہیں، جس میں یہ عام خصوصیات پائی جاتی ہیں۔

مجموعی کلی ایک قسم کی ترکیب یا اضافی تجویز کی مرکب وحدت ہوتی ہے۔ جس کا ان جزوی تفصیلات سے علحدہ خیال کیا جاتا ہے جن میں یہ باہمی ربط قائم کرتا ہے۔ اس وقت اسکی مثال ہمارا وہ ریاضیاتی تعقل ہو سکتا ہے، جو ہمیں کسی ریاضیاتی سلسلے سے اس عمل تغیر کے سمجھ لینے کے بعد ہوتا ہے، جو ایک حد سے آئندہ حد کی جانب ہوتا ہے۔ مثلاً ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷،

مکان و نماں مجموعی کلتی ہیں۔ جزوی مکان مکان کے اجزا ہیں۔ یہ محض جنسی  
 لقویر کی مثالیں نہیں ہیں۔ یہ ایک مسلسل وحدت کے اندر مرکب ہیں جس کا اس کے  
 الگ الگ حصوں سے علیحدہ خیال کیا جاسکتا ہے۔  
 اسی طرح سے ایک شخص یا شے مجموعی کلتی ہوتی ہے جب ہم جان و جنس  
 کا خیال کرتے ہیں، تو محض کسی خاص لمحے میں اس کی خاص حالت کا خیال نہیں کرتے،  
 بلکہ اس کی مختلف تدریجی حالتوں اعمال و افعال اور جسمانی اور ذہنی علائق کی باضابطہ  
 وحدت کا خیال کرتے ہیں، اس باضابطہ وحدت میں جن حالتوں اعمال و افعال  
 اور علائق کا دخل ہے ان سب کو ہم جان و جنس کے انفرادی وجود کے متعلق خیال  
 کرتے ہیں اگرچہ ہمیں یہ نہ معلوم ہو کہ وہ کیا ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ لقویری تعمیر تعلقی عمل ہونا چاہئے۔ نسبتاً جدید نتائج، جن کو یہ پیدا  
 کرتی ہے، رفتہ رفتہ ادراک کی تجربے کی حقیقی تفصیل کی، جزئی خصوصیات اور  
 پہلوؤں کے، نئی نئی طرح سے دوبارہ ترکیب پالنے سے بنتے ہیں۔ یہ الفاظ دیگر  
 یہ کلیات کی ایسی ترکیب ہے، جن میں سے ہر ایک کوئی اور ایسی خصوصیت بیان  
 کرتا ہے جس کو دوسروں نے غیر متعین چھوڑ دیا تھا۔ لقویری تعمیر کے عمل میں ہم  
 اسی طرح سے ادراک کی تجربے کے کل مافیہ کو استعمال نہیں کر سکتے جس طرح سے معمار اپنی  
 اغراض کے لئے پتھر کو اس حالت میں استعمال نہیں کر سکتا جس حالت میں کہ یہ ٹپاؤں  
 میں پایا جاتا ہے۔ دونوں صورتوں میں یکجا کرنے سے پہلے ٹکڑے ٹکڑے کرنا ضروری  
 ہوتا ہے۔

ادراک کی تجربے کے مافیہ کے ٹکڑے ٹکڑے کرنا، اور اس کے جزوی پہلوؤں  
 کو علیحدہ علیحدہ کرنا تعلقی تحلیل کہلاتا ہے۔ تعمیر جدید کو تعلقی ترکیب کہہ سکتے ہیں دونوں  
 عمل ایک ساتھ گہرے تعلق کے ساتھ چلتے ہیں۔ یہی نہیں کہ ترکیب تحلیل پر مبنی ہوتی  
 ہے بلکہ نسبتاً نئی تعمیر سے مزید تعلقی امتیازات بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ یکجا کرنے کے  
 عمل سے ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے عمل کی تحریک بھی ہوتی ہے، اور اس کا تعین بھی۔  
 تعلقی تحلیل اور ترکیب کا شاندار آلہ زبان ہے، اور ہمیں اس کی ماہیت کا اس وقت  
 بہتر علم ہو جائے گا جب ہم اس موضوع پر تیرہویں باب میں بحث کریں گے۔

تصور ہی تعمیر میں جس مواد کو ترکیب دیا جاتا ہے وہ عام یا جزوی قسم کے کلیات کا ہوتا ہے۔ مجموعی کل کا خاص کام یہ ہے کہ ہمارے لئے ترکیب کے واسطے ایک تجویز یا اصول رہبر فراہم کرے۔ تعمیری عمل کی زیادہ پیچیدہ اور اہم قسموں میں ۱۳۱ جیسی کہ ہم نے پہلے بیان کی ہیں، ابتدا ایک قسم کی ترکیب یا اضافی تجویز سے کی جاتی ہے اور اس کے بعد تدریجی تعین کے ذریعے سے ہم تفصیلات کو پُر کرتے ہیں۔

صرف تعمیری اعمال ہی کلیات سے بحث نہیں کرتے۔ یہ بات تصوری استحضار کے متعلق عام طور پر صحیح ہے۔ یہ اس صورت میں بھی صحیح ہوتی ہے، جب ہم ایسی گزشتہ تاریخ میں سے واقعات کے کسی جزوی سلسلے کو یاد کرتے ہیں، جہاں ہماری غرض گزشتہ ادراک تجربے کا محض اعادہ ہوتی ہے، اور ہم اس کی ہیئت نہیں بدلتے۔ فراموشی اور خصوصاً ذہنی تخیل کی پریشان اور غیر واضح نوعیت اعادہ کو جزوی اور غیر متعین بنا دینے کیلئے کافی ہے۔ اس کے علاوہ احیا کا مدار سابقہ توجہ پر ہے۔ حقیقی تجربے کے زیادہ تر ہم صرف ان جزوی پہلوؤں کی محاکات کرتے ہیں، جن کی طرف ہم نے تجربے کے وقت غور کیا تھا۔ جن خصوصیات کا ہم اعادہ کرتے ہیں وہ اس حقیقی کل کا نقلی پچوڑ ہوتے ہیں جس کا دراصل تجربہ ہوا تھا۔

یہ صحیح ہے کہ ہم جزوی کا جزوی ہوئے کی حیثیت سے خیال کرتے ہیں۔ لیکن شعوری طور پر اس کی جزئییت یعنی اس کی حقیقی اور کامل طور پر متعین تفصیل کا حق ادا نہیں کر سکتے۔ وہ خصوصیات جن کے ذریعے سے ہم اس کو ظاہر کرتے ہیں، اس جزئی شکل و صورت کے مقابلے میں عام معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن اگر تصوری اعادہ اس سے زیادہ مکمل و متعین بھی ہو، جتنا کہ یہ درحقیقت کبھی معلوم ہوتا ہے، تب بھی جن خصوصیات کا اعادہ ہوگا، ان کے اندر کوئی ایسی بات نہوگی، جو اس شے کو جس کا تصوری استحضار ہو رہا ہے بے مثال جزئی بنا سکے۔ اس امر کا ہمیشہ امکان ہوتا ہے، کہ یہ خصوصیات دوسرے جزیوں میں بھی ہوں اور متعدد امثلہ میں ان کا اعادہ ہو جائے۔

تصور ہی استحضار کے لئے تمام جزئی، جزئی بنے ہوئے کلی ہوتے ہیں تصوری طور پر کسی واقعے یا حادثے کو جزئی یا انفرادی کسی اور شے کے حوالے کے بغیر

نہیں کہہ سکتے، جس کا پہلے سے جزئی یا انفرادی ہونا مسلم ہوتا۔ اگر موجودہ شعوری لمحے کے اندر آخری حوالے کا مرکز نہ مل سکے، تو یہ لائق ہی رجعت کی طرف لے جائے گا جس چیز کو میں جزئی یا انفرادی خیال کرتا ہوں، وہ حقیقی تجربے کے ”دیہاں“ اور ”واب“ سے مستقل تعلق کی بنا پر میرے لئے انفرادی بن جاتی ہے، اگرچہ یہ تعلق کتنا ہی بعیدی اور بالواسطہ کیوں نہ ہو۔





## باب (۱۳)

### زبان

**انتقال تصورات** | ایک شخص اپنے تصورات کو دوسرے شخص ب کی طرف اس وقت منتقل کرتا ہے جب وہ یہ کام اس لئے کرتا ہے کہ ب میں جو کچھ وہ خود خیال کرتا ہے یا خیال کرتا رہا ہے اس کے تصور استحضار کرنے کی تحریک ہو، اور وہ استحضار کر سکے۔ اسی طرح سے ایک شخص کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے تصورات خود اپنی ذات کی طرف منتقل کرتا ہے جب وہ ایسا اس طرح سے کرتا ہے کہ اس میں اس چیز کے پھر خیال کرنے کی تحریک پیدا کر سکے، وہ اس کے خیال کرنے کے قابل ہو سکے مثلاً جب وہ آئندہ حوالے کے لئے بجائے اپنے حافطے پر سہرہ دہ کرنے کے یادداشت تیار کرتا ہے۔ بقوری انتقال اس وسیع معنی میں بہت سی صورتیں اختیار کرتا ہے، جن میں سے زبان صرف ایک صورت ہے۔

ہر وہ مادی انتظام جس کو انسانوں نے کسی مقصد کے پورا کرنے کے لئے بنایا ہے، وہ کم و بیش ان سلسل تصورات کی ایک مستقل یادگار ہے جن کا یہ نتیجہ ہے۔ اگر میں اپنی کتابوں اور کاغذوں کو کل کے کام کے خیال سے ترتیب کے ساتھ رکھوں تو جب کل ہوگی

یہ ترتیب مجھے اپنی پہلے سے بنائی ہوئی تجویز کو یاد دلادے گی۔ اگر خلل انداز حالات کی وجہ سے اس سے پہلے کہ میں اپنے کام کو شروع کر سکوں ایک ہفتہ گزر جائے تو کتابوں اور کاغذوں کی ترتیب مجھے وہ بات یاد دلائے گی، جس کے کرنے کا میں نے ارادہ کیا تھا۔ اگرچہ اس کے بغیر یہ ممکن تھا کہ میں بھول جاتا اور طریق کار کے از سر نو سوچنے پر مجبور ہوتا۔

جب ایک شخص ایک آلے کے بنانے میں، یا جھوپڑی کی تعمیر میں یا اور ایسے کسی کام میں مصروف ہوتا ہے، تو اس کا جزو العمل کام اسے ان خیالات کو دوبارہ سوچنے کی تحریک پیدا کرتا ہے اور سوچنے کے قابل بناتا ہے، جو اس کے اندر مضمر ہوتے ہیں، اور اس طرح سے وہ اس نقطے سے جہاں سے کہ اس سے کام چھوڑا تھا، ہاتھ اور دماغ دونوں سے شروع کرتا ہے، اگرچہ اس کو چھوڑے ہوئے بہت کانی عرصہ گزر چکا ہو۔ اگرچہ وہ کرچکا ہے، وہ برباد ہو جائے تو اس کے از سر نو انجام دینے کے لئے ذہنی اور جسمانی دونوں طرح کی محنت از سر نو کرنی ہوگی۔

اس طرح سے تصوری تعمیر کے مادی اظہار وہ ذریعے ہوتے ہیں، جس سے ایک شخص خود اپنے تصورات کو اپنی طرف منتقل کرتا ہے۔ یہ وہ ذریعے بھی ہیں، جن سے تصورات ایک ذہن سے دوسرے ذہن کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ اپنے ہم جنسوں کے کام کو دیکھ کر اور اسے استعمال کر کے، ایک شخص کے دل میں یہ تحریک پیدا ہوتی ہے، کہ وہ اپنے طور پر فکر کی ان راہوں کا پتہ چلائے جو ان کے اعمال میں رہبری کرتی تھیں، اور وہ اس کے قابل بھی ہو جاتا ہے۔ فرض کرو اگر اسے ایک نامکمل جھوپڑی ملتی ہے، تو وہ اس غیر مکمل مقصد کو سمجھ سکتا ہے، جس کا اس سے اظہار ہوتا ہے، اور ممکن ہے کہ وہ پہلے بنانے والے کی تجویز کے مطابق اس کو مکمل کرنے لگے، اور یہ تجویز ایسی ہو، جو کم و بیش اس تجویز سے مختلف ہو، جس کے مطابق وہ بطور خود بناتا۔ اسی طرح سے اگر وہ کسی کو عملاً تعمیر کرتے ہوئے دیکھتا ہے، تو وہ دوسرے شخص کے تصورات میں اس طرح سے داخل ہو سکتا ہے کہ ان کی تکمیل میں اعانت کرے۔

اس قسم کا تصوری انتقال نوع انسانی کی تاریخ کے لئے عید اہم ہے، نوع انسان نے مادی ماحول کو رفتہ رفتہ ڈھالا ہے، تاکہ اس سے انسانی تصورات کا اظہار ہو اور

انسانی مقاصد کی تکمیل ہو سکے۔ انگلستان جیسے متہذبن ملک میں مشکل ہی سے ایسی کوئی شے ہماری آنکھوں کے سامنے آئے گی جسے انسان نے نظوری طور پر استحضار کی ہوئی تجارت کے مطابق کم و بیش ڈھالا یا مرتب نہ کیا ہو۔

اس لئے ہمارے مذہبی ماحول میں شاید ہی کوئی ایسی چیز ہو جو ہم میں اپنے ہمجنسوں کے افکار و خیالات کو دوبارہ سوچنے کی تحریک پیدا نہ کرے اور ہم کو اس کے قابل نہ بنا دے۔ مکانات، لباس، ذخانی، انجن، غلے کے کمپٹ، باغ و ٹرکس، چاقو، طے، ڈبل روٹیاں، یہ سب کے سب ایسے نظوری سلسلوں کے اظہار اور پائیدار نتائج ہیں جنہیں ہمارے آبا و اجداد نے سوچا تھا اور ان سے کہیں کم درجے میں ہمارے ہم عصروں نے سوچا ہے۔ یہ انسانی نسل کے متحدہ فکر و ارادے کے نتائج ہیں، ان کے سمجھنے اور ان سے کام لینا سیکھنے میں ہم اپنے اندر نظوری تعمیر کے ان اعمال کی تجدید کرتے ہیں جو ان سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس طرح ہم اپنی روحانی میراث پالیتے ہیں۔

نظوری تدبیر کے یہ اظہارات جن پر ہم نے اب تک بحث کی ہے، دراصل انتقال خیالات کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں۔ جب ایک آدمی ایک جھوپٹری بنا تا ہے تو اس کا اصل مقصد گرمی اور پناہ حاصل کرنا ہوتا ہے، نہ کہ اپنے تصورات کو درج کرنا، یا ان کو دوسروں کی طرف منتقل کرنا۔ لیکن ایسی صورتیں بھی ہوتی ہیں جن میں انتقال خیالات ہی ہمارے عمل کی اصل غایت ہوتی ہے۔ ہم اس ارادے سے عمل کر سکتے ہیں کہ اپنے خیالات کو بعض خاص راہوں پر لے جائیں یا دوسروں میں وہی خیالات پیدا کریں، جو اس وقت ہماری توجہ کو مصروف کر رہے ہیں۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب ایک شخص اپنی انگلی کے گرد دھاگا باندھ لیتا ہے تاکہ جو کام اسے کرنا ہے یاد آجائے۔ پہلے وہ پیش نظر کام کے سلسلے میں دھاگے کی طرف توجہ کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ دھاگے کو اپنی انگلی کے گرد باندھ لیتا ہے، تاکہ یہ مستقل یاد دہانی کی حیثیت سے اس کے سامنے رہے۔ انگلی کے گرد یہ دھاگا جس حد تک اپنا مقصد پورا کرتا ہے، ایک علامت ہے۔ علامت کوئی فعل یا سابقہ فعل کا قابل اور ایک نتیجہ ہوتی ہے، جس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ تصورات اپنے ذات کی طرف یاد دوسروں کی طرف منتقل ہو جائیں۔ جب یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ پتھر کے پھینکنے یا تیر کے چلانے میں

ہم کس حد تک کامیاب ہوتے ہیں، اور یہ کہاں تک پہنچا ہے، ہم ایک نشان بنا دیتے ہیں، تو ہم علامت سے کام لیتے ہیں۔ میل کا پتھر ایک علامت ہوتا ہے۔ اسی طرح سے سرحدی پتھر علامت ہوتا ہے جو متصل زمینوں کی حد کو ظاہر کرتا ہے، یا پتھروں کا ایک ڈھیر پہاڑ کے سب سے اونچے نقطے کو ظاہر کرنے کے لئے بطور علامت استعمال کیا جاتا ہے۔ زبان علامات کا ایک نظام ہے، لیکن ایک خاص قسم کا نظام ہے۔ اب ہمیں یہ بتانا ہے کہ اس کی خصوصیت کیا ہے۔

### زبان

زبان کی ماہیت اور اس کے مقصد کو سمجھنے کے لئے ہمیں اپنے ذہن میں تصوری عمل کی اس عام خصوصیت کو رکھنا چاہئے، جو اس سے کلیات کے متعلق ظاہر ہوتی ہے۔ زبان دراصل تعقل تحلیل اور ترکیب کا آلہ ہے۔ انتقال تصورات کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے اس کا مقصد دراصل اس کے اس مقصد سے وابستہ ہے جو یہ فکر کا آلہ ہونے کی حیثیت سے رکھتی ہے یعنی ایسے اوزار کی حیثیت سے جو ہمارے تصوری استحضار کی رہنمائی کرتا، اور اسے قابو میں رکھتا ہے وہ علامات جو لسانی نظام کو بناتی ہیں ان میں سے ہر ایک علامت حقیقی تجربے کے کسی کلی پہلو یا عام خصوصیت سے تعلق رکھتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک علامت صرف اسی کلی طرف ان جزئیات سے علحدہ جو اسکی مثالیں ہوتے ہیں، توجہ کو قائم کرتی ہے، اور اس کی کا اعادہ کرنے کے لئے جب کبھی ذہنی طور پر یہ دوبارہ پیدا ہوتا ہے، یا اس کا از سر نو اور اک ہوتا ہے۔ پس زبان تعقل تحلیل کا آلہ ہے۔ یہ تعقلی ترکیب کا بھی آلہ ہے کیونکہ جب لسانی علامات کے ایک سلسلے کا صحیح ترتیب کے ساتھ اور اک ہوتا ہے، یا ذہن میں اس کی تمثال قائم کی جاتی ہے، تو توجہ بتدریج ان کلیات پر مرکوز ہوتی ہے، جو ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں، اور یہ اس طرح سے منہج ہو جاتے ہیں کہ ایک ایسا کل بن جاتا ہے، جس کا تصوری طور پر استحضار ہوتا ہے۔

فرض کرو کہ میں ان مختلف اشیاء کا جواب میرے راحت نظر میں ہیں، بلا کسی ترتیب کے نام لینا شروع کر دیتا ہوں۔ میں یکے بعد دیگرے گھاس کھیتوں ڈیزی کے پھولوں درختوں اس مکان، اُس دریا، اپنے بائیں بازو کے ایک پھاٹک کا نام لیتا ہوں، لفظ جیسے ہی میں اسے استعمال کرتا ہوں، میری توجہ کو مجموعی نظر کی کسی جزوی خصوصیت کی طرف قائم کر دیتا ہے، اور ان جزوی خصوصیات میں سے ہر ایک خصوصیت کلی ہوتی ہے۔

ایک لفظ بھی ایسا استعمال نہیں کرتا، جس کا اطلاق اسی قسم کی دوسری چیزوں پر نہ ہو سکے۔ یہ بات ایسے لفظوں پر صادق آتی ہے، جیسے کہ ”یہ“ اور ”وہ“ ہیں۔ یا ایسے فقروں پر بھی جیسے کہ ”میرے بائیں کو“ ”یہ“ کے معنی اس چیز کے ہیں، جس کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں یا جس کی طرف میں دیکھ رہا ہوں، یا جس کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے، یا جس چیز سے مجھے ابھی دلچسپی ہے۔ لیکن میرے لئے یہ طلاق عام نوعیت رکھتے ہیں ممکن ہے کہ میں بہت سے اور مختلف جزیروں کی طرف اشارہ کرتا ہوں دیکھتا ہوں یا ان کا ذکر کرتا ہوں، یا ان سے اس لمحے میں دلچسپی رکھتا ہوں۔ بلاشبہ لفظ ”یہ“ میری توجہ کو کسی خاص شے کی طرف منعطف کرتا ہے۔ لیکن یہ ایسا سانی علامت ہونے کی حیثیت سے محض اپنے معنی کی بدولت نہیں کرتا۔ یہ ایسا اس لئے کرتا ہے کہ وہ حالات جن کے تحت یہ استعمال ہوا ہے جزوی ہیں۔ اس خاص لمحے میں میری انگلی صرف ایک خاص گائے کی طرف اشارہ کر رہی ہے اور کسی اور کی طرف نہیں۔ لہذا جب میں ”یہ“ گائے کہتا ہوں تو اس کے ذریعے سے اپنی توجہ اس خاص گائے کی طرف منعطف کرتا ہوں، جس کی طرف میں درحقیقت اشارہ کر رہا ہوں۔ لفظ یہ کا عام مفہوم اس خاص حالت کے تحت جس میں یہ استعمال کیا جا رہا ہے، جزوی بن گیا ہے۔

یہی بات معروفوں کے متعلق بھی صحیح ہے۔ بالآخر یہ خاص اشخاص یا مقامات پر عائد ہوتے ہیں، کیونکہ یہ نام ان اشخاص یا مقامات کے خاص اور ان کی حالت کے تحت تہہ رکھے گئے ہیں، جو ان کے استعمال کو محدود و متعین کرتے ہیں۔ ایسے منظر کی خصوصیات کا بلا کسی ترتیب کے نام لیا، جو درحقیقت آنکھوں کے سامنے ہو، بڑی حد تک عقل تحلیل کا عمل ہے۔ تحلیل کی بنیاد اور شرط کی حیثیت سے بلاشبہ ترکیب بھی ہے، لیکن ترکیب اور ان کی ہے۔ وہ کل جس کے اور ان کی پہلوؤں میں امتیاز کیا جا رہا ہے ابتداءً اپنی مقرونا وحدت میں مجموعی منظر کی حیثیت سے آتا ہے، جس کا احضار اور ان کی حسی کو ہوتا ہے۔ لیکن اگر اندھا مہند ہر چیز کا نام لینے کے بجائے دیکھنے والا جو کچھ دیکھ رہا ہو، اسے مربوط طور پر بیان کرے تو اس کا ذہنی عمل صاف طور پر عقلی ترکیب اور عقلی تحلیل دونوں پر مشتمل ہوگا۔ اس کے شعور کے سامنے اس کے عقلی اجزاء کے یکے بعد دیگرے ترکیب پانے سے جن میں سے ہر ایک دوسرے کا اتمام کرے گا رفتہ رفتہ ایک تصویر کی شکل کا نشو و نما ہو جائے گا۔

اگر وہ بعد کو اس منظر کو ایسے شخص کے سامنے بیان کرے، جو اس وقت موجود نہ ہو تو یہ بات اور بھی ظاہر ہوگی۔ اس صورت میں خود بولنے والے کو حقیقی اور اک کی مدد حاصل نہیں ہوتی، اس لئے سابقہ تجربے کو ذرا ذرا سا یاد کر کے تعلقی ترکیب کے ذریعے سے پھر پیدا کرنا ہوتا ہے۔ سننے والے کے لئے اور اکی گل کا تو کبھی وجہ و محتاجی نہیں، اس لئے اس کا منظر تصوری تعمیر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ اس کے ذہن میں تعقل ترکیب کے ایک عمل کے ذریعے سے رفتہ رفتہ نشو و نما پاتا ہے، اور وہ لفظ جو بتدریج اس کے کان سے ٹکراتے ہیں، اس کے لئے محرک اور رہبر ہوتے ہیں۔

وہ کئی جن پر الفاظ کے معنی مشتعل ہوتے ہیں، اور جو اس وقت جب کہ الفاظ بتدریج مربوط گفتگو میں ترکیب پاتے ہیں، اس طرح سے متحد ہوتے ہیں، کہ ایک تعلقی ترکیب بن جائے خود بڑی حد تک سابقہ تعلقی ترکیب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ شروع شروع میں تعقلی عمل کی ابتدا اور اکی تجربے سے ہوتی ہے اور ابتدائی کئی مقرون معطیات کے محض تعقلی پوڑ ہوتے ہیں۔ لیکن جیسے جیسے تصوری تعمیر ترقی کرتی ہے، خود ان کلیات کی قسم، پیش تعقلی تحلیل اور تعمیر جدید ہوتی ہے۔ ان کے مطابق جو لفظ ہوتے ہیں، ان کے معنی کی تعریف کی جاتی ہے، اور دوسرے الفاظ کو ملا کر جن سے زیادہ عمومیت رکھنے والے کلیات کا اظہار ہوتا ہے، ان کی تشریح کی جاتی ہے۔

اس قسم کے لفظ جیسے کتا، کرسی، سنگترہ، وغیرہ ہیں، شروع میں محض بچے کی توجہ کو جزوی اشیاء کی ان اور اکی خصوصیات کی طرف متعطف کرتے ہیں، جو ان میں اور دوسری اور اک شدہ جزوی اشیاء میں عام ہوتے ہیں۔ یہ محض مقرون تجربے کے تعقلی خلاصوں کے لئے ہوتے ہیں۔ لیکن بعد کو کچھ کسی حد تک دوسرے الفاظ کو استعمال کر کے یہ بتا سکتا ہے، کہ اس کی ان لفظوں سے کیا مراد ہے، اور اس کے لئے اسے مقرون امثلہ کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ سنگترہ گول سی چیز ہوتی ہے، جس کے اوپر زرد چھلکا ہوتا ہے، اور اندر سیلا گودا ہوتا ہے، جو کھانے میں مفید اور معلوم ہوتا ہے۔

اس قسم کے تعلقات جیسے کتا کرسی یا سنگترہ وغیرہ ہیں دراصل اور اکی تجربے سے غیر تحلیل شدہ صورت میں حاصل ہوتے ہیں۔ جہاں تک یہ صورت ہوتی ہے، بعد کی

تصوری تعمیر انھیں تعریف اور تشریح کے ذریعے سے صرف بامعنی بنا دینے کا کام دیتی ہے۔ لیکن یہ تعقل کو اس میں ایسی خصوصیات کا اضافہ کر کے جو اور کی تجربے میں براہ راست سامنے نہیں آئی ہیں، وسیع بھی کر دیتی ہے۔ اس طرح سے بچے کو بتایا جاسکتا ہے کہ سنگترے ۱۳۷ درختوں پر لگتے ہیں۔ آئندہ کے لئے جب کبھی وہ سنگترے کا لفظ استعمال کرتا ہے، تو یہ بات اس کے معنی کا جزو ہو جاتی ہے۔ اگر اس نے سنگترے کے درخت پر پھل لگے ہوئے کبھی نہ دیکھے ہوں تو درختوں پر لگنے کی خصوصیت اس کے سنگترے کے تصور میں خالص تعقلی ترکیب سے شامل ہوتی ہے۔

بہت سے تعلقات کلیتہً یا زیادہ تر تعقلی ترکیب سے بنتے ہیں، اور ان کی حقیقی تجربات میں بہت ہی کم بنیاد ہوتی ہے، یا بالکل ہوتی ہی نہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ چیزیں جن کا علم دوسروں کے بیانات سے ہوتا ہے، ان کا استحضار صرف تصور ہی تعمیر سے ہوتا ہے چنانچہ چین کی بڑی دیوار کا جو مجھے تصور ہے، وہ کلیتہً اس تصور ہی تعمیر سے ممکن ہوا ہے، جو سیاحوں کے بیانات کی بنا پر ہوئی ہے۔ یہی بات میرے برطانیہ کے قدیم باشندوں جو یس سیزیا جیک ویکس کی تاریخ کے تصور کے متعلق بھی صحیح ہے۔

تمام وہ مجموعی تعقل جن میں انتہا درجے کی جمیدگی ہوتی ہے، زیادہ تر اسی طرح سے بنتے ہیں۔ برطانوی دستور حکومت میرے لئے زیادہ تر ایک نہایت ہی سچی تعقلی ترکیب کا باوجود نتیجہ ہے۔ مقررہ حیثیت سے اس کے متعلق میرا تجربہ نہایت ہی جزوی اور متفرق قسم کا ہے۔ یہی بات ایسے مجموعی تعلقات کی نسبت بھی صحیح ہے، جیسے کہ عالم حیوان، حیات عضوی، نظام شمسی، میرا دوست جو نس کائنات وغیرہ ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ آلہ فکر ہونے کی حیثیت سے زبان تعقلی تحلیل اور ترکیب کے نتائج کو ذہن کے مستقل مقبوضات کی حیثیت سے پائیدار بناتی ہے جس کی بنا پر انھیں بعد کی تصور ہی تعمیر میں حسب موقع استعمال کیا جاسکتا ہے۔ انتقال خیالات کے آلے کی حیثیت سے یہ ایسا وسیلہ ہے جس کے ذریعے سے فرد تعقلی تحلیل اور ترکیب کے اعمال کو دوسروں کے ذہنوں میں تحریک دیتا اور قابو میں رکھتا ہے۔

زبان کے یہ دونوں مقصد باہم متحد اور ایک دوسرے کے تابع ہوتے ہیں۔ جس حد تک ایک شخص زبان کے استعمال سے خود اپنے خیالات خود کو سمجھاتا ہے،

اس حد تک وہ دوسروں میں اسی قسم کے خیالات پیدا کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ دوسری طرف عقلی فکر بہت ہی ابتدائی منزل سے آگے نہ بڑھ سکتا، اگر مختلف ذہنوں کے مابین اس قسم کا تصوری ربط قائم نہ ہوتا، جو صرف زبان کی وجہ سے ممکن ہے۔ تصوری تعمیر کی ترقی دراصل ایک معاشری معاملہ ہے اپنے تصوری سلسلے سے ب کو خبردار کرتا ہے، ب اپنے گزشتہ تجربات اور اپنے سابقہ فکر کے نتائج کے بموجب اس کو مزید ترقی دیتا ہے پس عقلی نظاموں کی پیدائش میں بہت سے ذہن اس طرح سے فکر کام کرتے ہیں کہ گویا وہ ایک ہی ذہن ہوں۔ اگر اس قسم کا اتحاد عمل نہ ہو سکتا تو تصوری تعمیر کا مفید حد تک ترقی کرنا بھی شکوک تھا۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا یہ اکیلے حیوان کے لئے کچھ فائدہ مند ہو سکتی ہے۔

۱۳۸

صحیح معنی میں صرف زبانی گفتگو کو زبان کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس لفظ کے معنی کو وسعت دی گئی ہے اور یہ علامتوں کے دوسرے نظاموں پر بھی استعمال کیا جاتا ہے، جو اسی قسم کی اغراض کو پورا کرتے ہیں، چنانچہ تحریری زبان بہرے گوئیوں کے لئے نامی زبان اور تقلیدی اشارات کی زبان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

فطری علامتوں  
کی زبان۔

اس وسیع معنی میں جن علامتوں سے زبان بنتی ہے، وہ بہت ہی مختلف نوعیتوں کی ہو سکتی ہیں۔ جس حد تک یہ بعض مطالبات کو بوجہ احسن پورا کرتی ہیں، اتنی ہی یہ اس مقصد کے لئے کم و بیش موزوں ہوتی ہیں۔ جس قدر یکسانی کے ساتھ اور بغیر کسی شرط کے حسبِ منشا یہ پیدا کی جاسکتی ہیں، اور پیدا ہونے کے بعد جس قدر آسانی اور صفائی کے ساتھ ان کا ادراک ہو سکتا ہے، اور اپنی وضاحت کو کھوئے بغیر جتنی سرعت کے ساتھ یہ یکے بعد دیگرے پیدا ہو سکتی، اتنی ہی اظہار خیال اور انتقالِ تصورات کے لئے یہ زیادہ موزوں ہوتی ہیں۔

زبانی گفتگو ان سب مطالبات کو بوجہ احسن پورا کرتی ہے۔ معمولی حالات میں ایک شخص جب چاہے با معنی آوازیں نکال سکتا ہے جو آوازیں نکالی جاتی ہیں ان کا بولنے اور سننے والا دونوں آسانی کے ساتھ ادراک کر سکتے ہیں، اور جس وقت یہ ایک دوسرے کے بعد انتہائی سرعت کے ساتھ بھی نکلتی ہیں، اس وقت بھی یہ صاف طور پر سمجھ میں آسکتی



ہیں۔ گونگوں بہروں کے لئے جو اناملی حروف پہنچتے ہیں، وہ بھی اس شرط کو بڑی حد تک پورا کرتے ہیں، مگر نہ اس قدر مکمل طور پر۔ تحریری زبان اس قدر یکسانی کے ساتھ جنسٹا پیدا نہیں کی جاسکتی، جس قدر کہ زبانی بول چال۔ اس کے لئے لکھنے کا سامان پہلے سے موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن اس میں ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ یہ آئی نہیں ہوتی۔ ایک بار پیدا ہونے کے بعد یہ ایک مستقل یادداشت کی صورت میں باقی رہتی ہے۔ نوشتہ بماندہ بر سفیدہ۔ نویزندہ را نیست فردا امید۔

ہماری معمولی بول چال اور تحریر اور وہ مصنوعی اناملی زبان جسے بہرے گونگوں کو سکھایا جاتا ہے، سب کی سب علامات کے رداجی نظام ہیں۔ علامت اور ۱۳۹ شے کے مابین جو جو ربط ہوتا ہے اس کا مدار ان کے تجربی ماضی کے تعلق پر ہوتا ہے اور ان پر ایک ساتھ توجہ کئے جانے پر۔ اگر یہ بات نہ ہو تو خود علامت کی فطرت کے اندر ایسی کوئی بات نہیں ہوتی جو اس کے معنی کی طرف ذہن کو منتقل کر دے۔ لفظ گائے کی آواز کو اس حیوان کے ساتھ اسی طرح سے کوئی داخلی تعلق نہیں ہے جتنا کہ اور کسی آواز کو نہیں۔

لیکن فطری علامات یا نقلی اشاروں کی زبان کا معاملہ اس سے بالکل عکس ہے۔ فطری علامات کے اندر ایسی کوئی نہ کوئی خصوصیت ہوتی ہے، جو اس شے میں بھی پائی جاتی ہے، جس کو یہ ظاہر کرتی ہے، اور یہ اشتراک فطرت ہی ان کے مابین تعلق پیدا کرتا ہے۔ اگر میں بلی کی میاؤں میاؤں کی نقل کروں، تو اس سے بلی کا تصور پیدا ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ آواز جو میں نکال رہا ہوں، اس آواز سے مشابہت رکھتی ہے، جو بلی نکالا کرتی ہے۔ اس لئے جس شخص نے بھی بلی کو میاؤں میاؤں کرتے سنا ہے، وہ بھری بات کو فوراً سمجھ جائے گا۔ اس کے برخلاف بلی کا لفظ اس شخص کے سوا اور کوئی نہ سمجھے گا، جو اس کے استعمال کو پہلے سیکھ چکا ہے۔

غالباً زبان کی سب سے ابتدائی صورت، فطری علامتوں کا ایک نظام تھا، یعنی نقلی حرکتوں اور آوازوں کا۔ یہ بات سمجھ میں آئی دستاویز ہے، کہ باہمی معاہدت اور علامات کی ماہیت کے علم کے بغیر جو کسی نہ کسی قسم کی زبان کے استعمال کو پہلے

سے فرض کرتا ہے، غیر فطری نظام کس طرح سے قائم ہو گیا۔ لیکن فطری علامات موافق حالات میں اپنی خود تر جانی کرتی ہیں۔ اور ان کے پہلے پہل پیدا ہونے کی توجیہ آسان ہے۔ کیونکہ یہ واضح تصورات کے متعلقہ حرکات کی صورت میں ظاہر ہونے کے میلان کا نتیجہ ہیں۔

تصورات کے حرکی رجحان جس حد تک کہ یہ عملی تعلقات میں متفصل نہیں ہو سکتے حرکات اظہار میں تحلیل ہو جاتے ہیں۔ کھانے کا تصور ایک شخص کو اس وقت تک آمادہ نہ کرے گا، جب تک کہ خدا اس کی دسترس میں نہ ہوگی۔ لیکن کم از کم وہ اپنے ہاتھ اپنے پیٹ پر رکھ سکتا ہے، اور منہ سے جانے کی حرکت کر سکتا ہے۔ اسی طرح سے جنگی قابلیت کا تصور اس وقت تک لڑنے کے قابل نہ بنائے گا، جس وقت تک دشمن قریب نہ ہو، لیکن ہتیار کے ہلانے اور نقلی لڑائی لڑنے سے تو اسے کوئی شے باز نہیں رکھتی۔

اس قسم کے نقلی اعمال اپنے متعلقہ تصورات کے قائم رکھنے اور ترقی دینے میں مدد کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی یہ ان تصورات کو دوسروں تک منتقل کرنے کا ذریعہ ہیں۔ اگر ایک بچہ کا شخص بنام ا دوسرے شخص بند کے سامنے ہو، جو غذا کا ذخیرہ رکھتا ہے، تو ا کا غذا کا تصور اسی غذا کا تصور ہوگا جو ب کے طرف سے آتی ہوگی اور تقلیدی حرکات سے کام لیتے ہوئے، وہ اس امر کی کوشش کرے گا کہ ب کی توجہ اس کی طرف منطوف ہو۔ وہ انھیں ایسے وسیلے کے طریق استعمال کرے گا، جو ب کے ذہن میں تصورات کی روانی کو متعین کریں، اور اس طرح سے حصول غذا کا موجب ہوں۔

فطری علامات وہی اساسی مقاصد پورے کرتی ہیں، جو رسمی علامات کرتی ہیں۔ اگرچہ رسمی علامات کے مقابلے میں یہ ان مقاصد کو بہت ہی ناقص طور پر پورا کرتی ہیں۔ یہ عقل تحلیل و ترکیب کے آلات ہوتی ہیں۔ ہر تقلیدی علامت ایک کلی کو ظاہر کرتی ہے، اور اس قسم کی حرکات کا مجموعہ ایک سیاق کے اندر رکلیوں کی ایسی ترکیب کو ظاہر کرتا ہے، جن میں سے ہر ایک اس امر کو ظاہر کرتا ہے جس کو اوروں نے غیر متعین جوڑ دیا تھا۔ اس طرح سے صرف فطری علامات کے ذریعے سے طویل بیانات ممکن ہوتے ہیں، اور ایسے اشخاص کے مابین تبادلہ تصورات ہو سکتا ہے، جن کی پہلے سے بالکل ملاقات نہ ہو اور جو کوئی مشترک رسمی زبان نہ رکھتے ہوں۔

لیکن تقلیدی حرکات میں خالص رسمی علامات کے متعلقہ میں بڑے اور صریحی تعامل ہیں یہی زبان کے لئے سب سے آسان اور قابل انتظام مواد کا انتخاب کرنا ممکن ہے۔ اس طرح سے معمولی گفتگو کی باطنی آوازیں حسب منشاء پیدا بھی کی جاسکتی ہیں اور ان کا آسانی صحت اور سرعت کے ساتھ تقلیدی اشاروں کے مقابلے میں اور آراک بھی ہو سکتا ہے۔ انھیں اس وقت بھی پیدا کر سکتے ہیں جب ہاتھ اور جسم دوسرے کاموں میں مصروف رہتے ہیں۔ ان کا اندھیرے اور فاصلے پر بھی اور آراک ہو سکتا ہے حالانکہ اس وقت وہ اشارے جو صرف آنکھ کے لئے ہوتے ہیں بیکار ہوں گے۔

ان تعامل کے علاوہ فطری علامات میں، ایک اور نہایت ہی اہم نقص ہے۔ ان سے بہت زیادہ عمومیت رکھنے والے کلیات کا اظہار نہیں ہو سکتا۔ ایسے کلیات کا جن کا نقل سابقہ نقلی تحلیل کے نتائج کی تحلیل مزید سے ہوتا ہے۔ ٹیکر کہتا ہے گوگے بہرے کے لئے ”بنانا“ ضرورت سے زیادہ مجرد تصور ہے۔ انھیں یہ بتانے کے لئے کہ درزی کوٹ بناتا ہے یا بڑھئی میز بناتا ہے وہ درزی کو کوٹ لیتے ہوئے اور بڑھئی کو میز کی ٹکڑی چھیلنے اور رندہ کرتے ہوئے تصور کرے گا۔ نقل کے ذریعے سے یہ بتانا کہ ہر قسم کے بنانے میں قطع نظر کسی خاص شے کے بنانے کے کیا چیز مشترک ہے، بہت دشوار بلکہ ناممکن ہے۔ لیکن اگر ہم لفظ ”بنانا“ جیسی رسمی علامت استعمال کریں، تو یہ دشواری کا فور ہو جاتی ہے۔ اشاری زبان میں ایک اور کمی یہ ہے، کہ تصوری تعمیر کے طویل اور چمکہ اعمال کے باوجود نتائج کو مختصر اور جامع طور پر بیان نہیں کیا جاسکتا۔ برطانوی دستور حکومت جیسا مجموعی تصور تو شاید محض نقل کے ذریعے سے ظاہر کیا ہی نہیں جاسکتا۔ اس میں تو شبہ ہی نہیں ہے، کہ یہ کسی ایک نقلی حرکت یا ایسی حرکات کے مختصر سلسلے سے ظاہر نہیں کیا جاسکتا۔

زبانی بول چال کی رسمی علامات چونکہ اظہار خیال کے لئے بہت زیادہ موثر ہیں اس لئے انھوں نے حرکات نقل کی جگہ لے لی ہے۔ رسمی نظام والدین سے اولاد کی طرف منتقل ہوتے ہیں یہ اپنی ساخت اور خزانہ الفاظ میں نسل کی تاریخ ماضی میں بہت سے ذہنوں کے متحدہ سوچ بچار کا مجموعی نتیجہ ہوتے ہیں۔ ہر بچہ اپنی مادری زبان سیکھتے وقت ایک پورے نقلی تحلیل و ترکیب کے نظام کو جذب کر لیتا ہے، جس کا نشو و نما

گزشتہ نسلوں کی ذہنی فعلیت سے بتدریج ہوا ہے۔ اب میں یہ بتاتا ہوں کہ بچے اس روحانی درجے کو کس طرح سے حاصل کرتے ہیں۔

بچے کے اندر زبان کی تدریجی ترقی۔

اس سے بہت پہلے کہ بچہ لفظوں کو سمجھنا اور انہیں استعمال کرنا سیکھے، اس چیز کو حاصل کر لیتا ہے، جسے ہم صوتی مواد کہہ سکتے ہیں، اور جس سے بعد کو اظہار فکر کا کام لیا جاتا ہے۔ وہ اپنے آلات صوت سے مختلف آوازوں کے

پیدا کرنے میں کام لیتا ہے، شروع شروع میں یہ صوتی مشق بالکل از خود ہوتی ہے۔ لیکن جیسے جیسے زمانہ گزرتا ہے، یہ بتدریج نقل کی تحریک کی بنیاد ہوتی جاتی ہے۔

سب سے ابتدائی شور جذبے اور عضوی حس یعنی سبھوک خوف تعجب بے صبری آرام و اطمینان کے ابتدائی اظہار ہوتے ہیں۔ حروف علت کی آوازیں جیسے آہ آو، او پہلے ہوتی ہیں یہ جلد ہی بعد کو ایسے سلسلے میں منسلک ہو جاتی ہیں، جیسے کہ اے، آو، او، ہیں۔ بچہ اوندھا لٹ کر غوغا کرتا ہے۔ اس کے بعد حرف علت کی آوازیں حروف صحیح سے ترکیب پاتی ہیں، جس سے ارکان عجیب بنتے ہیں مثلاً فرا، ما، با،

جب تک یہ منزل آئے، اس وقت تک بڑبڑاہٹ کا مسلسل سلسلہ خاص جذبہ یا عضوی حالتوں کے ظاہر کرنے کا کام نہیں دیتا۔ یہ کھیل کی پسندیدہ شکل بن جاتا ہے، بچہ جو آوازیں پیدا ہوتی ہیں، ان سے خوش ہوتا ہے، نیز اپنی ان کے پیدا کرنے کی قوت خلق زبان اور ہونٹوں کی حرکی فعلیت سے خوش ہوتا ہے۔ لہذا وہ اس مشغلے کو اس لذت کے خاطر جاری رکھتا ہے جو اس سے حاصل ہوتی ہے۔ وہ ان آوازوں کو دہراتا ہے، جن سے اسے دلچسپی ہوتی ہے۔ اسی لئے ایک ایک آواز کو وہ بار بار کہتا ہے، اور یہ بچوں کی غول غول کی نمایاں خصوصیت ہوتی ہے۔

اس قسم کی از خود فعلیت کے ذریعے سے مختلف قسم کی بھی آوازوں کی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ آوازوں کی اس نقل کی جو دوسروں کے منہ سے نکلتی ہیں ضروری بنیاد اور شرط ہے، کیونکہ نقل صرف اسی شرط پر ممکن ہوتی ہے کہ نقل کرنے والا پہلے ہی سے کم و بیش اس کام کے مشابہ کچھ کر سکے، جس کی وہ نقل کرتا ہے۔

شروع شروع میں نقل بہت ناقص ہوتی ہے۔ جن آوازوں کو بچہ نکالتا ہے، وہ

ان آوازوں میں جنہیں وہ سنتا ہے، آہستہ آہستہ اور تدریجی عمل سے ضم ہوتی ہیں۔ شروع میں اس کی نقل کی ہوئی گفتگو خود اس کے از خود آوازوں کے مشابہ ہوتی ہے نہ کہ ان لفظوں کے جن کی وہ نقل کرتا ہے۔ وہ پیچیدہ آوازوں کو سادہ بنا لیتا ہے، مثلاً پانی کو ہم بسکٹ کو بک موم، بتی کو بت کھن کو ککھ وغیرہ غلطانہ کجواں میں تکرار نقلی نوبت پر بار بار ہوتا ہے، اور باقی رہتا ہے۔ بچہ غول غول گئی گئی کہتا ہے۔ ماؤں اور اناؤں نے بچے کی ضروریات کو روایتی گوارے کی زبان استعمال کر کے پورا کرنا سیکھ لیا ہے اور اس کے لئے وہ ایسی زبان استعمال کرتی ہیں، جس کی نقل تجربے سے سب سے زیادہ آسان معلوم ہوتی ہے۔ نقلی نوبت کے آنے سے پہلے بھی بچوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ وہ ان لفظوں کو ایک حد تک سمجھتے ہیں، جنہیں وہ سنتے ہیں۔ لیکن ہمیں یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ شروع میں اس فہم کے اندر لفظی علامات کا مفہم ضرورت ہونے کی حیثیت سے یعنی نقلی ترکیب کے آلات کی حیثیت سے صحیح استعمال ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک بچہ لفظ مانتا سنتا ہے اور یہ سکر وہ اپنے سر اور آنکھوں کو پھیرتا ہے یہاں تک کہ اس کی ماں دیکھ لیتی ہے اور اس کے بعد وہ اپنے ہاتھ پھیلاتا ہنستا اور غول غول کرتا ہے۔

ٹھیک یہی اثر، اس کی ماں کی آواز سے، ماں کے لباس کی سرسراہٹ سے، ماں کے چھونے سے، یا بچے کی ساحت نظر کے دھندلے حاشیے میں اس کی شکل سے پیدا ہو سکتا تھا۔ اگر یہ اس طرح سے پیدا ہوتا تو نفسیاتی عمل اپنی نوعیت کے اعتبار سے اورا کی ہوتا۔ ممکن ہے کہ یہ محض حس کی رد عمل پر مشتمل ہوتا، جس کی پہلے سے قیام شدہ اختلاف سے تحریک ہوتی۔ جب بچے کے عام کردار سے یہ ظاہر ہو کہ اس کے ذہنی اعمال زیادہ تر یا کلیتہً اورا کی سطح پر ہیں، تو صرف یہی جائز تعبیر ہو سکتی ہے۔

۱۲۳

اب دوسری شہادت تو موجود نہیں ہے، اس لئے ہمارے یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ماں کی آواز، ماں کے بولنے کی آواز اس کے لباس کی سرسراہٹ، اس کے لمس یا ساحت بصر کے حاشیے میں اس کی شکل کے علاوہ اور کسی طرح سے عمل کرتی ہے۔ محض یہ واقعہ کہ جس صورت پر ہم غور کر رہے ہیں اس میں بچے کا کردار ہمارے لئے ایک لفظ سے پیدا ہوتا ہے درحقیقت کوئی فرق پیدا نہیں کرتا۔ سببۃ بعد کی منزل میں بچہ اثنائی اشیاء اشخاص اعمال یا مواقع کی طرف متوجہ ہوتے وقت از خود مفرد الفاظ ادا

کرتے ہیں۔ بجائے خود اس سے کسی نئی ترقی کا ترشح ضروری نہیں ہے۔ ایک شخص کے دیکھنے سے ممکن ہے، پہلے سے قائم شدہ اختلاف کے مطابق کسی لفظ کے ادا کرنے کے رد عمل کی تحریک ہو جائے، ٹھیک اسی طرح سے جس طرح سے کہ یہ پکڑنے اور منہ میں لینے کی حرکی فعلیتوں کا باعث ہو سکتی ہے۔ الفاظ کا اس قسم کا ادراک استعمال اور فہم بلند مرتبہ کے حیوانوں میں عام ہے، مثلاً طوطا چرواہے کا گنا۔ لیکن اوسط درجے کا انسانی بچہ زیادہ تر یا کلیتہً اور اس کی سطح پر نہیں رہتا۔ اس کی ذہنی تاریخ میں ایسی منزل آتی ہے جس میں وہ کلی کو جزوی سے ممیز کرنے اور غیر موجود اشیا کا، ان کی عام خصوصیات کے ذریعے سے استحضار کرنے کے روز بروز زیادہ قابل ہوتا جاتا ہے۔

اس وقت زبان اس استعداد کو ترقی دینے کے لئے سب سے اہم اور لازمی آلہ بن جاتی ہے۔ جیسے جیسے ایک نام اور بعض ایسی خصوصیات کے مابین جو بہت سی مختلف اشیا میں عام ہوتی ہیں اختلاف قائم ہو جاتا ہے، بچہ اس نام کو ادا کرتے وقت ان مشترک خصوصیات کو ادراک کی مقرون تفصیل کے مقابلے میں شعور میں واضح اور نمایاں بناتا ہے۔ اس طرح سے نام ایک آلہ بن جاتا ہے، جس کے ذریعے سے وہ اپنی ذہنی فعلیت کے انتظام کو قابو میں رکھتا ہے۔

ترقی کی اس نوبت کے مبادی کا اظہار اس کے خارجی کردار سے ہوتا ہے۔ وہ شے کی طرف توجہ کرتے وقت اس کے نام کو اس طرح سے مزے لے لے کر بار بار دہراتا ہے جس سے یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ایسا کرتے وقت وہ نہایت ہی دلچسپ ذہنی عمل انجام دے رہا ہے۔ یہ صحیح معنی میں روح کا خیر مقدم ہوتا ہے۔ جب بچہ لڑے کو دیکھتا ہے، اور اس کا نام پن رکھ دیتا ہے، تو وہ ایسا کر کے اس کی اس خصوصیت کو انتخاب کر لیتا ہے، جس میں یہ پن کے مشابہ ہوتا ہے، اور اسے مرکز توجہ میں لاتا ہے۔ یہ مشابہت اٹھانے کے عمل کے سلسلے میں ہوتی ہے۔ یہاں پر جامے سامنے ابستہ انی شکل میں زبان کا مخصوص تخلیسی کام ہے۔ لفظ کا استعمال حقیقی ادراک کے مقصد و ن یا غیب کو عام یا مجسّد خصوصیات میں توڑ دیتا ہے اور ہمیں اس قابل بناتا ہے، کہ ہم ان پر علحدہ علحدہ توجہ کو مرکوز کر سکیں۔ بلاشبہ ایک مدت تک اس قسم کی انتخابی توجہ لفظی علامتوں کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن ان علامتوں

کے بنیر یہ صرف ماضی اور غیر مستقل ہو سکتی ہے۔

توجہ کو حسبِ خشاکِ کلی خصوصیات پر مرکوز کرنے کی مستقل قوت صرف زبان سے حاصل ہوتی ہے۔ کلی خصوصیات ایسی ہوتی ہیں کہ ان کو آلاتِ حس کے کسی تعلق سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ جب بول کا دوسرا سب ختم ہو جاتا ہے، جب فعل بجھ جاتا ہے، جب گانا ختم ہو جاتا ہے، جب دراز بند کر دی جاتی ہے، تو ان سب تجربات میں ایک خاص خصوصیت ہوتی ہے۔ ان سب میں سلسلے کے بند ہو جانے کا عجیب تجربہ ہوتا ہے لیکن یہ خصوصیت ایسی ہے جو متعین اور مستقل انداز میں علمِ خود کو رکھنے کے لئے زبان کے استعمال کے بغیر نمایاں نہیں ہو سکتی تھی۔ نام کا استعمال اس کو ممکن بناتا ہے۔ مثلاً ان حالات میں ایک بچے نے لفظ اتنا استعمال کیا تھا جس کے معنی یہ تھے کہ سب ختم ہو گیا۔

دوسروں کو لفظ استعمال کرتے ہوئے سننے سے بھی ایسا ہی اثر ہوتا ہے، اور اس کا ایک اور فائدہ بھی ہے۔ بچے کے افکار و خیالات کو دوسرے ڈھالتے ہیں، اور اس طرح سے ڈھالتے ہیں جس طرح سے کہ وہ خود ان کو نہ ڈھال سکتا تھا۔ جو لفظ وہ سنتا ہے وہ ایک خاص صورتِ حال کی تعلقِ خصوصیات میں انبیا کا باعث ہوتے ہیں، جس کو علمِ خود کے لئے اس نے بطور خود کبھی متعجب نہ کیا ہوتا۔ یہ سب باتیں اس وقت ہوتی ہیں، جب الفاظ ان جزئیات کے متعلق استعمال ہوتے ہیں جو حقیقت اور اک کے لئے سامنے موجود ہوتی ہیں وہی الفاظ جب متعلقہ اشیا کی غیر موجودگی میں سنے جاتے ہیں تو ان سے تصور ہی استحضرات پیدا ہوتے ہیں۔ ان کے واقعی طور پر ادا کرنے یا ان کی ذہن میں مثال قائم کرنے سے بچہ ان کے حسبِ مشا تصورات بھی قائم کر سکے گا اور معروضاتی توجہ کی حیثیت سے ان پر غور بھی کر سکے گا اور ان کو روک بھی سکے گا۔

اگلا قدم ایک سیاق کے اندر الفاظ کو اس طرح سے ترکیب دینا ہے کہ ان سے ایک پیچیدہ صورت متعین ہو جائے۔ ہر لفظ کے اپنے علمِ خود معنی ہوتے ہیں، اور معنی متحد ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے اور ایک دوسرے کو کم و بیش اس طرح سے متغیر کرتے ہیں کہ ایک قابلِ فہم کل بن جاتا ہے۔ اس طرح سے زبان کا ترکیبی عمل اپنے آپ کو تحلیلِ عمل پر مبنی کرنے لگتا ہے۔

غالباً اس ترقی کی ابتدا لفظی مجموعوں کے اس فہم میں ملتی ہے جو بچہ دوسروں سے

سنتا ہے، نہ کہ خود اس کی از خود بول چال میں۔ میں اس کی ایک بہت ہی معمولی مثال دیتا ہوں، جو میں نے خود ایک بچے کے مشاہدے سے اخذ کی ہے۔ اس نے ابھی ان لفظوں کا سمجھنا سیکھا تھا۔ دادا کی ناک۔ اور جب وہ انھیں سنتا تھا تو وہ فوراً ہی متعلقہ شے کو چھو دیتا تھا۔ اس نے کم از کم اور اس کی طور پر لفظ بچے کو خود اپنے سے متعلق کرنا سیکھ لیا تھا۔ لیکن جب یہ پوچھتا تھا کہ بچے کی ناک کہاں ہے تو وہ شروع میں پریشان ہو جاتا تھا، یا میری ناک کی طرف اشارہ کرتا تھا۔ بعد کی منزل پر صرف یہی نہیں ہوا کہ وہ اپنی ناک میں اور دادا کی ناک میں تمیز کرنے لگا بلکہ جب بچھو میوں چٹاؤں اور دوسرے دوستوں اور رشتہ داروں کی ناکوں کا ذکر کیا جاتا تھا، تو وہ آسانی سے سمجھ لیتا تھا۔ اس وقت لفظ ناک اس کے لئے ایک ایسے کلی کی علامت بن گیا تھا، جس کے معنی کا مختلف لفظی سیاقوں میں مختلف طور پر تعین ہوتا تھا۔

جلد ہی وہ آزادی کے ساتھ اپنی اپج سے اس طرح سے لفظوں کو جوڑنا شروع کر دیتا ہے کہ اس سے عقلی ترکیب کا اظہار ہونے لگتا ہے مثلاً جب بچے کو نیند آرہی ہو، تو وہ محض بابا کہنا شروع کرتا ہے، اور جب وہ اپنی ماں کو دیکھتا ہے تو ماما کہتا ہے۔ لیکن جب وہ اس وقت ماما بابا کہتا ہے جب وہ ماں کی گود میں سونا چاہتا ہے تو یہ بالکل ایک نئی ترقی کی علامت ہوتی ہے۔ شروع شروع میں یہ ابتدائی جملے دو لفظوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً اچھا کتا شریر خرگوش۔

اکثر اوقات جہاں ہم کو فی پیچیدہ جملہ استعمال کرتے ہیں یہ سادہ لفظی ترکیبیں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ہمیں یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ بچے کا جملہ درحقیقت از روئے نفسیات ہمارے جملے کے مساوی ہوتا ہے۔ بچہ کہتا ہے بابا بکو جہاں ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ بابا کے پاس بسکٹ ہے۔ اس نے ان تصوروں کو پہچانا اور ترکیب دیا ہے، جن کا اظہار بابا اور بسکٹ سے ہوتا ہے۔ لیکن ہمیں یہ نہ فرض کرنا چاہئے کہ اس نے اس تصور کا بھی امتیاز کیا ہے جسے ہم ”کے پاس ہے“ سے ظاہر کرتے ہیں۔ اسی طرح سے اس واقعے پر کہ اسے بچھو پنی نے مٹھائی دی ہے، وہ کہتا ہے بچھو مٹھائی۔ یہاں ہمیں یہ نہ فرض کرنا چاہئے کہ اس نے درحقیقت ان لفظوں کے متعلق تصوری تفصیل اور ترکیب کی ہے، جو اس میں نہیں ہے یعنی نے دی ہے۔ عموماً دوسرے سال کے ختم



پر زیادہ پیچیدہ جملے بننے لگتے ہیں مثلاً بابا باہر دئے۔ یعنی بابا باہر گئے۔ چنانہوں  
ہے یعنی چاند ناموں ہے۔

جیسے جیسے فعلی مجموعے بنانے کی قوت بڑھتی ہے اسی قدر دوسرے جو زبان  
استعمال کرتے ہیں اس کے سمجھنے کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے۔ یہ بات یاد رکھنی نہایت ہی  
ضروری ہے کہ اس عمل میں بچہ ہمیشہ خیر مانوس لفظوں کا سمجھنا اور جن لفظوں سے وہ  
مانوس ہے ان کے صحیح معنی لینا سیکھتا رہتا ہے۔ دوسرے جو کچھ کہتے ہیں وہ اکثر ایسے  
الفاظ میں ہوتا ہے جسے وہ اپنے سابقہ تجربے کی بنا پر صرف ٹھوڑا ٹھوڑا سمجھ سکتا ہے۔  
بعض لفظوں کے معنی وہ ٹھوڑے ٹھوڑے سمجھتا ہے یا بالکل نہیں سمجھتا یا سابقہ  
واقعیت کی بنا پر ان کے غلط معنی سمجھتا ہے لیکن جن لفظوں کو وہ سمجھتا ہے ان سے  
ایک نظوری تعمیر ذہن میں آ جاتی ہے جو دوسرے لفظوں کو بھی با معنی بنا دیتی ہے۔  
وہ ان کو سیاق سے سمجھتا ہے جس طرح سے ہم کسی غیر زبان کو پڑھتے وقت بعض ایسے  
لفظوں کو سیاق سے سمجھتے ہیں جنہیں ہم نہیں جانتے۔

اس طرح سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں ان کی برابر چٹان میں ہوتی رہتی ہے اور  
دوسرے اس کے زبان کے استعمال کو جس طرح سے لیتے ہیں اس سے یا تو ان کی تائید  
ہو جاتی ہے یا ان کی تردید ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات جس طرح سے وہ لفظوں اور فقروں کو  
استعمال کرتا ہے اس پر لوگ اظہار حیرت کرتے ہیں بعض اوقات اس کی بات سمجھ میں  
نہیں آتی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اسے اس کی غلطی بتادی جاتی ہے اور صحیح محاورے سے  
واقف کر دیا جاتا ہے اس طرح سے مسلسل تجربے اور کامیابیوں اور ناکامیوں کے مختلف مدارج سے گزر کر  
وہ اپنی مادری زبان اور اس کے تعلقی تحلیل و ترکیب کے نظام پر حاوی ہو جاتا ہے۔



## (۱۴) باب

.....

عالم اور ذات جس طرح سے انکا تصویری تعمیر سے علم ہوا ہے

.....

شعور ذات اور خارجی عالم کا شعور ایک ساتھ ترقی کرتے ہیں، اور ان کے اندر نہایت ہی گہرا اتحاد اور متابعت ہے۔ ان کے مابین مسلسل اور پیہم داد و سند ہوتی رہتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک مستقل طور پر دوسرے سے فرض لینا رہتا ہے، اور سود کے ساتھ ادا کرتا رہتا ہے۔ یہ بات اور انکی سطح پر صحیح ہے۔ خارجی اشیا کا داخلی وجود صرف مدرک کے اپنے موضوعی تجربے کا دوسرا رخ معلوم ہوتا ہے دوسری طرف اسے صرف خارجی اشیا کے تقابل اور ان کی نسبت سے ذات کا امتیازی شعور ہوتا ہے۔ اخلال نفس شعور ذات کی شرائط میں سے ہے۔ جب ہم اور انکی عمل سے شعوری عمل کی طرف لوٹتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں کہ شعور ذات اور شعور عالم کی یہ متابعت ناقابل بیان حد تک پیچیدہ اور گونا گوں صورتیں اختیار کرتی جاتی ہے۔ فرد کو عالم خارجی سے جو واقفیت ہوتی جاتی ہے وہ بجائے خود اس کی ذات ہی کی توسیع ہے یعنی خود اس کے شعور ذات کے

معروض کی ترقی۔ جیسے جیسے اس کا اپنے مادی ماحول کا علم زیادہ سے زیادہ وسیع اور منظم ہوتا جاتا ہے اس پر اس کا قابو زیادہ اور اس میں اس کی دلچسپی تدریجاً زیادہ گوناگوں زیادہ مکمل اور زیادہ منظم ہوتی جاتی ہے۔

لیکن یہ تمام باتیں فرد کی بے امداد کوششوں کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی تھیں۔ وہ تصوری تعمیر جس کے ذریعے سے عالم خارجی کا علم ہوتا ہے ایک معاشری عمل ہے۔ اس عمل میں بہت سے ذہن مل کر کام کرتے ہیں اور نتیجہ ان سب کی مشترکہ ملکیت ہے۔ اس قسم کے متحدہ فکر اور ارادے میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے، اس کے لئے باہمی معاونت ہمدردی اور دلچسپی لازمی ہوتی ہے۔

۱۴۸ اس سے اطلاق نفس کی مزید ترقی مترشح ہوتی ہے۔ ہر فرد اپنے ساتھ اپنے ہم جنسوں کے فکر اور اک جذبات خواہشیں اور ارادے وغیرہ صرف اپنے موضوعی تجربات کے لحاظ سے لاسکتا ہے۔ اسے ان کی ذہنی زندگی کے اظہارات کی اس مواد کی تفصیل تحلیل اور تعمیر جدید کے ذریعے سے ترجمانی کرنی چاہئے جو اسے خود اپنی ذہنی زندگی سے ملتا ہے۔ اس عمل میں خود اس کا شعور ذات لازمی طور پر زیادہ سے زیادہ متعین اور وضع ہوتا جاتا ہے۔ وہ دوسروں کے متعلق جاننا سیکھتے سیکھتے خود کو جان لیتا ہے۔

پھر یہ شعور ذات ہمیشہ ایسی ذات کا شعور ہوتا ہے جس کے معاشری تعلقات ہوتے ہیں۔ یہی نہیں کہ فرد کو اپنے اور دوسروں کے مابین مشابہتوں اور فرسوقوں کا احساس ہوتا ہے بلکہ اسے اپنی ذات کا اس حیثیت سے احساس ہوتا ہے کہ وہ متحدہ فکر اور ارادے اور عمل کی معاشری وحدت میں دوسروں سے تعلقات رکھتا ہے۔ اسے اپنے خیالات اور ارادے اور اعمال کل کے اجزاء معلوم ہوتے ہیں، جن کے معنی اور کارکردگی کا اس رشتے پر مدار ہوتا ہے، جو یہ دوسروں کے خیالات اور ارادوں اور اعمال سے رکھتے ہیں۔ دوسروں کی اس کی نسبت جو روش ہوتی ہے، دوسرے جو اس کی نسبت خیال کرتے اور اس سے امید رکھتے ہیں، اور اس کی نسبت ان کا جو احساس ہوتا ہے، اس کا خیال اس کی شعور ذات کا ضروری جزو بن جاتا ہے۔ اس طرح سے اس کے اندر تدریجاً منظم دلچسپیوں کا ایک وسیع حلقہ پیدا ہو جاتا ہے، جن کا معروض اس کے ہم جنسوں کی حیات نفسی ہوتی ہے۔ اس سے بھی خود اس کے وجود میں توسیع ہوتی ہے، بلاشبہ اس کی معاشری دلچسپیاں اس کی ذات کا سب سے اہم جزو ہوتی ہیں۔

ذات اور عالم خارجی کا شعور ساتھ ساتھ ترقی کرتا ہے۔ مگر اس کا تفصیل بیان ہماری موجودہ حدود سے بہت زیادہ ہے۔ خاص و بچسی کے صرف چند امور کی طرف توجہ کر لینا کافی ہے۔ ایسا کرتے وقت تشریح و توضیح کے خیال سے یہ ضروری ہو گا کہ مجموعی عمل کے ایسے پہلوؤں پر علحدہ علحدہ بحث کی جائے جو درحقیقت اس کا جزو لاینفک ہیں۔

ذات معروض خارجی کے مابین (جس طرح سے کہ یہ  
تصویری سطح پر ذات اور حقیقت  
خارجی کے تقابل کی عام نوعیت

پر مشتمل ہے، جو تصور اور ادراک کے مابین ہے۔ عملی تدبیر کی صورت معیاری اور اصل اہمیت کی حامل ہے۔ عملی تدبیر میں ہم اپنی موجودہ صورت حال اور نتیجہ پیش نظر کے مابین ایک تصویری پل تعمیر کرتے ہیں۔ ہماری و بچسی اس بات کی طالب ہوتی ہے کہ پل ایسا ہونا چاہئے جسے ہم جب عملاً استعمال کریں تو یہ ہم کو منزل مقصود تک پہنچا دے۔

لیکن یہ صرف اسی حد تک ممکن ہے، جس حد تک ہماری تصویری تعمیر ایسی حقیقت کے تصویری استحضار کے مطابق ہوتی ہے، جو ہمارے قابو سے باہر ہوتی ہے جس طرح سے اور اکی عمل میں حرکی فعلیت صرف ادراک حالات کی مطابقت سے کامیابی حاصل کر سکتی ہے اسی طرح سے عملی تدبیر میں اسی قسم کے حالات کی مطابقت لازمی ہوتی ہے جن کا تصور میں استحضار کیا جاتا ہے طریق عملی کا خاکہ تیار کرتے وقت ہمیں اپنے فکر کی راہ کو حالات کے اس مجموعے کے مطابق کرنا پڑتا ہے جس پر موجودہ صورت حال مشتمل ہوتی ہے۔ اس تصور میں استحضار کیا جاتا ہے نیز ان تبدیلیوں کا جو ہماری پیش بینی کے بموجب عمل کی مختلف صورتوں سے اس میں واقع ہوتی ہو شے درحقیقت ایک تجویز کے عمل میں لانے میں رکاوٹ یا سہولت پیدا کرتی ہے وہ جہاں تک کہ تصور میں اس کی پیش بینی ہوتی ہے اس تجویز کی تصویری تعمیر میں بھی رکاوٹ یا سہولت پیدا کرتی ہے۔ قید خانے سے بھاگنے کی کوشش کرتے وقت ممکن ہے کہ ایک شخص کی راہ میں ایسی دیوار حال ہو جس پر وہ چڑھ سکتا ہو بھاگنے کی تجویز قائم کرتے وقت اونچی دیوار کا خیال تصویری تعمیر کی روانی کو اسی طرح سے روکے گا جس طرح سے اس کی حقیقی موجودگی حرکی فعلیت کو روکے گی۔ عملاً بھاگنے کی کوشش کرتے وقت سیڑھی کے بجانے سے دیوار کی رکاوٹ دور ہو جائے گی اسی طرح سے تصویری تعمیر کی راہ میں دیوار کے خیال سے جو رکاوٹ پیدا ہو گئی ہے وہ سیڑھی

کے ایسے مقام میں مل جانے کی تصوری پیش بینی سے رفع ہو جائے گی جس تک دسترس ہو سکے۔ اور انکی سطح پر حقیقت خارجی ان اور انکی حالات پر مشتمل ہوتی ہے جن کے غایتوں کے قرار واقعی حصول کی خاطر حرکی فعلیت کو مطابق ہونا پڑتا ہے۔ عمل کا تصور کے اندر پہلے سے انتظام سوچنے میں حقیقت خارجی اسی نوعیت کے حالات پر مشتمل ہوتی ہے جن کا تصوراً استحضار ہوتا ہے، اور جن کے تصوری تعمیر کی روانی کو، کامیابی کے لئے، مطابق ہونا پڑتا ہے۔

۱۵۔ دوسری طرف اور انکی تصوری عمل کی وہ چیزیں جو محض ذہنی مبالغہ کے تابع ہوتی ہیں انہیں خارجی شے سے متعلق نہیں سمجھا جاتا۔ اور انکی سطح پر ہمارے حسی تجربے کے وہ تغیرات جو حسب نشاء و آزاد حرکی فعلیت سے پیدا کئے جاسکتے ہیں، ان کو اس حد تک ذات سے منسوب کیا جاتا ہے، نہ کہ غیر ذات سے۔ اسی طرح سے تصوری استحضار کی روانی کو ذات کا عمل خیال کیا جاتا ہے جس حد تک کہ یہ محض ذہنی دلچسپی پر مبنی ہوتا ہے، اور پہلے سے قائم شدہ اختلاف کے واسطے سے عمل کرتا ہے۔

اس طرح سے عملی تدبیر میں تلاش مقصد خود ہمارے ذہنوں کا عمل ہوتا ہے جن کا انحصار نتیجہ پیش نظر میں ہماری دلچسپی پر ہوتا ہے۔ تجویز ہم قائم کرتے ہیں، ایک سلسلے کے اندر تصورات کا بندرتج تازہ ہونا، اور مٹ جانا ہمارے پہلے سے قائم شدہ اختلافات اور موجودہ دلچسپی پر مبنی ہوتا ہے۔ باری باری مختلف تصوری ترکیبوں کو ہم آزماتے ہیں، اگرچہ ہمیں ان کو ایسے حالات کے لحاظ سے جانچنا پڑتا ہے، جن کی نسبت ہمارا یہ خیال ہوتا ہے، کہ ہم نے پیدا نہیں کئے بلکہ ہمارے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ لیکن یہ جانچ کا عمل بھی ہمارا ہی ہوتا ہے۔ خود کو اس جانچ پر اس لئے آمادہ کرتے ہیں کہ ہمیں اس مقصد سے دلچسپی ہوتی ہے، جسے ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں خارجی قابو کی ہمیں تلاش ہوتی ہے، جو ان واقعات کی نوعیت سے پیدا ہوتی ہے جن کا ہم اپنے تصور میں استحضار کرتے ہیں اور جس حد تک ہمیں اس کے حاصل کرنے میں ناکامی ہوتی ہے ہم مات کھا جاتے ہیں۔ ہم فعلی ہوتے ہیں تاکہ ہمارا تعین انفعالی طور پر ہو سکے اور ہمارا تعین انفعالی طور پر اس حد تک ہو سکتا ہے، جس حد تک ہم فعلی ہوتے ہیں۔ یہ کل عمل موضوع اور معروض کے باہم تعاون پر مشتمل ہوتا ہے۔ موضوع تصوری تعمیر کی صورت میں اعتبارات کرتا ہے، لیکن نتیجے کا

تفہیم معروض سے ہوتا ہے۔

نصوری عمل میں حقیقت خارجی اور ذات کے اس متقابل رشتے کے علاوہ خود تصورات کا تقابل اس حیثیت سے اور اکی تجربے سے ہوتا رہتا ہے کہ یہ ذات سے زیادہ واضح طور پر متعلق ہوتے ہیں یعنی ان کو حقیقت خارجی سے براہ راست کم تعلق ہوتا ہے۔ ذات کے اور اکی شعور اور معروض خارجی کے اور اکی شعور پر بحث کرتے وقت ہم نے یہ کہا تھا کہ ان کے مابین خط فاصل جسم کی سطح پر قائم ہوتا ہے جلد اور جلد کے اندر جو کچھ ہے اسے ذات سے متعلق سمجھا جاتا ہے اور اس کے باہر جو کچھ ہے اس کو غیر ذات خیال کیا جاتا ہے۔

نصوری عمل خارجی اشیا کے حقیقی وجود اور اکی علاقے سے آزاد ہوتا ہے جو ان میں اور مدرک کے جسم میں ہوتے ہیں۔ جو چیز ہر اعتبار مکان غیر موجود اور ہر اعتبار زمان ماضی ہوتی ہے، اس کا ہم تصور میں استحضار کر سکتے ہیں، اور اک تو اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب ہم اس شے سے جس کا اور اک ہو رہا ہے دور ہو جاتے ہیں، یا اپنے آلات حس کو دوسری سمت میں تبدیل کر لیتے ہیں، لیکن ہم اپنے تصورات کو اپنے ساتھ لے جاسکتے ہیں، چہاں کہیں ہم جائیں یہ خارجی اشیا کے بدلنے والے مکانی علاقے سے آزاد ہوتے ہیں۔

دوسری طرف نصوری عمل قطعی طور پر جسمانی تجربے سے وابستہ ہوتا ہے۔ یہ جذبہ اور متعدد عصبی حسوں کی مختلف حالتوں سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ عضلات کے تناؤ اور وسمیل کی مختلف حالتیں اور انہماک یا عملی فعلیت کی مختلف حرکات پیدا کرتا ہے پس اسے ایسا عمل خیال کیا جانے لگتا ہے جو ہمارے جسم میں متغیر ہونے والے ماحول سے ملحدہ جاری رہتا ہے۔ اسے ایسا عمل خیال کیا جانے لگتا ہے جو ذات میں خارجی اشیا سے ملحدہ واقع ہوتا ہے۔ ایک استعارہ ہے جسے عام عقل بالکل واقف مانتی ہے، اور وہ یہ کہ نصوری استحضار کو خارجی شے کی محض ایسی نقل سمجھا جاتا ہے، جو ہو ہو اصل کے مطابق ہوتی ہے۔

یہی نتیجہ ایک دوسرے اور نسبت زیادہ اہم طریق سے حاصل ہو جاتا ہے۔ عمل تدبیریں اور نصوری عمل کے ذریعے سے علم حاصل کرتے وقت ہم نصوری استحضار کے ذریعے

سے محدود صفت خارجی پر قابو حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن بہت سی باتوں میں ہمارا یہ خارجی قابو اس وقت تک نسبتاً ناقص رہتا ہے جب تک ہم خود کو تصوری اختصارات تک ہی محدود رکھتے ہیں۔ ہم سوالات کرتے ہیں جن کا ان معطیات سے کوئی قطعی جواب نہیں ملتا۔

ایک شخص اس عمارت سے بچ نکلنے کی تجویز سوچتے وقت جس میں وہ قید ہے خود سے بے سود یہ سوال کر سکتا ہے کہ میں اس دیوار پر چڑھ شکوں گا یا نہیں۔ مجھے سیڑھی مل سکے گی یا نہیں۔ تصوری تجویز کو عملی جامہ پہناتے وقت یہ شکوک طے ہو جاتے ہیں تصوری تعمیر میں جو بات غیر متعین تھی، وہ متعلقہ ادراک کی تجربے میں بلا کسی ابہام کے متعین ہو جاتی ہے۔

لیکن یہی نہیں کہ ادراک کی تجربے سے ایسے نئے معطیات حاصل ہوتے ہیں، جو ان سوالات کا تصفیہ کر دیتے ہیں، جن کا بصورت دیگر جواب نہ ہو سکتا تھا۔ بلکہ اس سے نئے معطیات بھی حاصل ہو سکتے ہیں، جو تصوری تعمیر کے نتائج کے منافی ہوتے ہیں بہترین تجاویز بھی حقیقی آزمائش پر ناکام ہو سکتی ہیں۔ ایسے حالات کی بنیاد پر جن کا پہلے سے اندازہ نہیں ہوتا ان کے ناکام ہو جانے کا ہمیشہ اندیشہ ہوتا ہے، لیکن یہ قیدی نے اس مغرضے پر عمل کیا ہو کہ ایک بار وہ دیوار کو پار کر لے، تو پھر کوئی دشواری نہ ہوگی، مگر حلاً یہ ممکن ہے کہ اس دیوار کے بعد ایک اور دیوار ہو، یا اس دیوار کے پرلی طرف لوگ پہرہ دار رہے ہوں۔

۱۵۲ جب ادراک و تصور کے مابین اس قسم کا تضاد ہوتا ہے، تو تصوری اختصار ہی کو شکست ہوتی ہے تصوری تعمیر جو خارجی حقیقت کو جاننا چاہتی ہے، ممکن ہے وہ ادراک کی واقعات سے تجاویز کر جائے۔ ممکن ہے کہ یہ علم کو ان حدود سے بھی آگے لے جائے، جہاں تک کہ جو اس کے ذریعے سے ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ ادراک کی معطیات کی تردید کرے گی، تو خود اس کی غایت فوت ہو جائے گی کیونکہ بالآخر اس کی بنیاد ادراک پر ہوتی ہے۔ اس کا مواد ادراک کی تجربے کے مفروضہ ماضیہ کی عقلی تحلیل کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، اور اس کا کام یہ ہے کہ ادراک کے متفرق ادراک بے ربط معطیات کو عقلی ترکیب کے ذریعے سے ایک نظام میں مرتب کرے، مگر معطیات نظام میں آنے سے انکا رکیں، تو اس حد تک تصوری تعمیر ناکام ہو جاتی ہے، اور اس کے از سر نو حائل کی ضرورت ہوتی ہے۔

اسی لئے تصوری پیش بینیوں اور متعلقہ ادراکات میں جو اختلافات ہوتے رہتے ہیں ان کی وجہ سے ہم تصوری استحضار کو نسبتاً غیر حقیقی خیال کرتے ہیں ہم اپنی رایوں امیدوں مفروضوں قیاسوں کا اپنے ذہن کے مقبوضات کی حیثیت سے حقیقی تجربے کے واقعات سے مقابلہ کرتے ہیں، اور ان کو ایسی شے خیال کرتے ہیں جو ہم سے علحدہ اور آزاد ہے۔ اب وقت آگیا ہے کہ ہم اُس شے کی طرف متوجہ ہوں جسے اب تک نظر انداز کر رہے تھے یعنی اس واقعے کی طرف کہ تصوری تعمیر ایک معاشری وظیفہ ہے، اور اپنے سمجھنوں سے علحدہ صرف ایک فرد کا کام نہیں ہے۔ وہ ادراکی معطیات جن سے یہ کام لیتی اور جنہیں یہ باوحدت بناتی ہے، بہت سے ذہنوں کو ملتے ہیں، اور بہت سے ذہن اس باوحدت بنانے کے عمل میں حصہ لیتے ہیں۔ اب ہم معاشری اشتراک کی نفسیات پر بحث کریں گے یا ان ذہنوں کے باہمی ربط و ضبط پر جس نام سے اس کو موسوم کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد ہم زیادہ خصوصیت کے ساتھ اس اثر پر غور کریں گے جو اس سے ذات اور عالم خارجی کے شعور کی ترقی پر ہوتا ہے۔

ذہنوں کے باہمی ربط و ضبط کا نشوونما شروع ہی سے بچے کے جو علاقائی اشخاص سے جوڑتے ہیں ان میں اور ان علاقائی میں جو جان چیزوں سے ہوتے ہیں، ایک نمایاں فرق ہوتا ہے۔ اس کا باعث صرف یہ نہیں ہوتا کہ دوسرے انسانوں کی شکل و صورت اور حرکات و سکنات

خود اس کی شکل و صورت اور حرکات و سکنات کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اس کے ہیں زیادہ اہمیت اس امر کی ہوتی ہے، کہ ان کا کردار اس کی اغراض کی تکمیل اور عدم تکمیل سے خاص تعلق رکھتا ہے۔ عام طور پر بچان چیزوں میں از خود ایسی تبدیلی واقع نہیں ہوتی کہ وہ خود کو اس کی ضروریات و مطالبات کے مطابق بنالیں، یا اس کے اعمال و افعال میں مزاحم ہوں۔ اگر وہ ارادے کے تابع نہ ہوں تو انھیں اپنے ارادے کے تابع بنانے کے لئے فعلی حرکات کے ذریعے سے قابو میں رکھنا پڑتا ہے، اب اس کے لئے خواہ براہ راست عمل کرنا پڑے یا بالواسطہ۔ اسے ان سے ربط قائم کرنا پڑتا ہے، اور مزاحمت کی صورت میں کوشش سے کام لینا ہوتا ہے۔

۱۵۳

لیکن ماں یا کھلائی کا کردار خود بخود بچے کی مختلف ضروریات و تسویقات کے



مسابق ہو جاتا ہے، اور اسے کسی طرح سے قابو میں لانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اگر چھٹا دور ہے تو بچہ کتنا ہی اس کی طرف ہاتھ بڑھائے، اور روئے، مگر یہ کسی طرح سے خود بخود اس کے ہاتھ میں نہ آئے گا۔ لیکن اگر کھلائی موجود ہو، تو وہ لا کر اس کے ہاتھ میں دے دے گی۔ یہ طرح سے اس کا عمل اس کے عمل کے سلسلے کو مکمل کرتا ہے۔ بڑے برابر ایسی ضروریات کے پورا کرنے میں مداخلت کرتے رہتے ہیں، جنہیں بچہ خود کسی طرح سے پورا نہیں کر سکتا یا صرف کسی حد تک پورا کر سکتا ہے۔ ابتدائے طفلی سے تنگ اور بھیگے ہوئے کپڑوں، سردی، بھوک اور بد ہضمی سے جو ناگوار حس پیدا ہوتی ہیں ان کو کھلائی یا باں برابر دور کرتی رہتی ہے۔ یہ بچے کے خوش کرنے اور بہلانے کی بھی برابر کوشش کرتی رہتی ہیں، اس کے لئے شور کرتی ہیں، اسے گانا سناتی ہیں، اسے پیار کرتی ہیں، اس کی توجہ کو دلچسپ چیزوں کی طرف منطف کرتی رہتی ہیں، ہلکا سجاتی ہیں، گیند اچھالتی ہیں وغیرہ۔

جب بچے کے اعمال و افعال زیادہ متنوع اور پیچیدہ ہو جاتے ہیں، تو ان میں سے اُسے اپنے ماحول سے زیادہ مختلف اور پیچیدہ تعاون حاصل ہوتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ دوسرے برابر اس کی مدد کے لئے آتے ترختے ہیں وہ ان کی امداد حاصل کرنا سیکھ لیتا ہے، اور اس پر بھروسہ کرتا ہے۔ جو ذرائع ان کے کردار کو متاثر کرتے اور ان کی امداد کے حصول میں موثر ہوتے ہیں، وہ ایسے اعمال و افعال پر مشتمل ہوتے ہیں جن کا بچہ اپنے چیز دہن پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اگر وہ سیب کو اپنی ماں باپ کی طرف پھینک دیتا ہے تو وہ تو اس کی قاشیں کر دیتے ہیں مگر چاقو کی طرف پھینکنے سے اس کی قاشیں نہیں ہوتیں۔ عام طور پر ٹھیک ایسے موقعوں پر جب کہ وہ خارجی اشیاء پر مستعد اڑی یا اس کے مماثل عمل سے اپنا مقصد حاصل نہیں کر سکتا اور خود کو لاچار پاتا ہے، تو دوسرے اشخاص دخل دیتے ہیں، اور کوششوں کے جاری رکھنے میں اور مقصد تک پہنچنے میں، جس چیز کی کمی ہوتی ہے، اس کو پورا کر دیتے ہیں۔ جب وہ چلنا سیکھتا ہے، تو اس کی ماں اسے سگرتا دیکھ کر پکڑ لیتی ہے۔ نشوونما کی ایک خاص منزل پر، وہ چیزوں کو فرش پر پھینک کر بچہ خوش ہوتا ہے۔ لیکن وہ انہیں پھر اٹھا نہیں سکتا، اس لئے مدد کے بغیر یہ تفریح جلد ہی ختم ہو جائے۔ کھلائی چیمچ یا چھٹکے کو ہر بار اٹھاتی ہے اور جہاں یہ تھا وہیں رکھ دیتی ہے۔ کھلائی کا فعل اس کا نہیں ہوتا، بلکہ یہ جو کچھ وہ کرتا ہے، اس کا مکملہ اور سلسلہ ہوتا ہے،

ایسا محکمہ اور سلسلہ جس کی اس کی دلچسپی کو پورا کرنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اگر وہ کر سکتا تو اس کام کو خود ہی کرتا۔

ایسے حالات میں بچے کے لئے دوسروں کے کردار کی اس طرح سے تعبیر کرنی لازمی ہے کہ ان سے ایسے ہی موضوعی تجربے کا اظہار ہوتا ہے جیسا کہ خود اس کا ہے لیکن اس معاشری شعور کے اظہار کے لئے جو اسے اس منزل پر ہوتا ہے، صرف یہ دعویٰ کافی نہیں ہے۔ جب وہ معاشری تعاون حاصل کرتا اور اس کی تلاش کرتا ہے، اور اس پر سبھروسا کرنا سیکھ جاتا ہے، تو وہ یہی نہیں کہ اس امر سے واقف ہو جاتا ہے، کہ دوسرے بھی اس جیسے اور اک تصور اور دلچسپیاں رکھتے ہیں بلکہ اسے یہ بھی احساس ہوتا ہے، کہ وہ اس کے متعلق اور اک فکر کر رہے ہیں، اور ان چیزوں سے دلچسپی رکھتے ہیں، جن کا وہ خود اور اک خیال کرتا ہے اور جن سے اسے دلچسپی ہوتی ہے۔ بعد کو اسے یہ احساس ہوتا ہے، کہ وہ اس سے واقف ہیں، اور اس کی ذات میں دلچسپی لیتے ہیں۔ اسے یہ احساس ہوتا ہے، کہ وہ اس کی حوائج و ضروریات کا خیال رکھتے ہیں، اور ان کی تسکین کے لئے اس کے ساتھ تعاون کرتے ہیں۔

جس حد تک وہ اس طرح سے اپنے معاشری ماحول کے کردار کی ترجمانی کرنا سیکھتا ہے، اسی حد تک وہ خود کو اس کے مطابق بناتا ہے، اور اس سے اپنی اعتراض و مقاصد کی تکمیل کے لئے کام لیتا ہے۔ اس طرح سے قدیم زمانے کا رجحان کہ خارجی اشیا کی نسبت یہ سمجھا جائے کہ یہ ہمارے ہی جیسا داخلی وجود رکھتی ہیں، معاشری ربط و ضبط میں اپنی ترقی کے لئے بے مثل میدان پاتا ہے۔

معاشری شعور کی اس ترقی کے ساتھ دلچسپیوں کا ایک نہایت ہی اہم مجموعہ نشوونما پا جاتا ہے، اور اپنے حلقے اور پیچیدگی میں بتدریج بڑھتا جاتا ہے۔ بچے کی اس دلچسپی سے انیسیت روز بروز بڑھتی جاتی ہے جو دوسرے خود اس کی ذات کے متعلق رکھتے ہیں، یعنی وہ اس کی نسبت کیا احساس رکھتے ہیں اور کیا خیال کرتے ہیں، وغیرہ وہ مسلسل اپنے معاشری ماحول کی طرف ہمدردانہ تحسین اور ہمدردانہ تعاون کے لئے دیکھتا ہے وہ اس کی ناپسندیدگی اور مخالفت سے ڈرتا اور بچتا ہے۔ اس کے علاوہ دوسروں کی نفسی زندگی اور ان کے معاشری حقائق سے بلا لحاظ اس کے کہ اس کا اس کی

ذات یا اس کے مقاصد سے کیا تعلق ہے اس کی دلچسپی بڑھتی جاتی ہے۔

۱۵۵ بین الموضوعی ربط و ضبط، نقل و تقلید اور زبان کے نشوونما سے پہلے، جو تصوری تعمیر اور تصوری اشتغال کا آلہ ہوتی ہے، بہت ہی ابتدائی منزل میں ہوتا ہے۔ گزشتہ باب میں زبان کے متعلق جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس کے بعد یہاں پر اس نہایت ہی اہم کام کے متعلق جو زبان انجام دیتی ہے، صرف مختصر سے حوالے کی ضرورت ہے۔ بچہ اپنے سلسلہ تصورات کو ان تصورات کی مدد سے جاری رکھ سکتا ہے، جن کی طرف اس کا ذہن دوسروں کے لفظوں سے منتقل ہوتا ہے، اور اپنے خیالات کو زبان میں ظاہر کر کے ہی وہ ان کے تصورات کے معنی کی وضاحت کر سکتا ہے۔

اس طرح سے فی الحقیقت وہ ہمیشہ سوال کرتا اور جواب پاتا رہتا ہے۔ جواب خود اس کے بنائے ہوئے نہیں ہوتے بلکہ اس کے سوالات کے ہوتے ہیں۔ ان کو وہ صرف ایسا خیال کر سکتا ہے، کہ یہ ایک ایسے ذہن سے آرہے ہیں، جو یہی نہیں کہ انھیں چیزوں کا خیال کر رہا ہو، جن میں وہ خود مصروف ہے، بلکہ ان چیزوں کے متعلق خود اس کے خیالات کا بھی خیال کر رہا ہے۔ شروع شروع میں اس تبادلہ تصورات میں اس کا حصہ زیادہ تر انفعالی ہوتا ہے، لیکن جلد ہی وہ لینا اور دینا دونوں سیکھ جاتا ہے۔ وہ سوالات کا جواب بھی دیتا ہے اور سوالات کرتا بھی ہے، تعلیم دینا عمل کی راہیں سمجھاتا اور دشواریوں کو حل کرتا ہے وغیرہ۔ وہ روز بروز یہ محسوس کرتا جاتا ہے، کہ دوسرے بھی اپنے سلسلہ فکر کی ترقی کے لئے اس کے تابع ہیں، جس طرح سے وہ دوسروں کے تابع ہے۔

تقلید کے متعلق اصل بات غور کرنے کے لائق یہ ہے، کہ کسی عمل کا انجام دینا کیسا معلوم ہوتا ہے، اس کو ہم سوائے اس صورت کے نہیں جان سکتے کہ کم دیش دیس ہی افعال خود کریں۔ پس جو کچھ دوسرے کرتے ہیں، اس کی نقل کر کے، ہیں ان کے خارجی کردار کی ترجمانی کا ایسا ذریعہ حاصل ہو جاتا ہے۔ جس سے ان کے داخلی تجربے یعنی وقوف احساس اور جذبے کا پتا چلتا ہے۔ ایک بچہ اپنی کھلائی کو گیند پھینکتے ہوئے دیکھتا ہے اور خود بھی پھینکنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس حد تک وہ کامیاب ہوتا ہے، وہ اس تجربے کو حاصل کر لیتا ہے، جو اس فعل سے متعلق تھا، جس کی نقل کی گئی ہے، لہذا جب وہ اپنی کھلائی کو پھر گیند پھینکتے ہوئے دیکھتا ہے، تو اس کے لئے کھلائی کا خارجی کردار ایک نیا

منہم رکھتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ گیند پینک کر کھلائی گویا احساس ہوتا ہے کیونکہ وہ خود گیند کو پینک چکا ہے۔

پہلے سال کے بعد سے نقل و تقلید بچے کی فعالیت میں تدریج زیادہ کام کرتی جاتی ہے یہاں تک کہ ایک منزل ایسی آ جاتی ہے، جب یہ تقریباً تمام کردار پر چھا جاتی ہے۔ بچہ کے تقریباً تمام کیلوں میں یہ خصوصیت پائی جاتی ہے۔ جیوٹا رڈ کا کرسی کو کھینچ کر اسے انجن بنا لیتا ہے اور اس کے ساتھ ہی خود چھک چھک کرتا جاتا ہے وہ اپنے باپ کے پائپ پیسے کی یا اپنی ماں کے پیانو بجانے کی نقل کرتا ہے۔ وہ اپنے ساتھی کو گھوڑے کے بجائے استعمال کرتا ہے اور چاباب اور لکام کے بجائے رسی اور چھی سے کام لیتا ہے۔ وہ ٹین کے سپاہیوں کو لڑائی کے لئے آراستہ کرتا ہے۔ جیوٹی بچی اپنی گڑیا کو کبھی کپڑے پہناتی ہے کبھی اتارتی ہے کبھی اس کو کھانا کھلاتی ہے کبھی اسے ڈانشتی ہے اور تھپڑ لگاتی ہے کبھی اسے پیار کرتی ہے اور بستر پر لٹا کر بھلا کر سلاتی ہے کبھی اسے گاڑی میں بٹھاتی ہے وغیرہ۔ اس قسم کے تقلیدی افعال بچوں کو اس قابل بناتے ہیں کہ وہ دوسروں کے تجربات کا تجربہ کریں اور انھیں اپنا بنائیں۔ مثلاً ایک جیوٹی بچی جب گڑیا کو بھلاتی یا ڈانشتی ہے تو وہ جان لیتی ہے کہ ڈانٹنا یا بھلانا کیسا ہوتا ہے جس طرح سے کہ ڈانٹنے جانے اور بھلائے جانے کا اسے پہلے سے علم ہوتا ہے۔

نقل و تقلید کو ایسے طریقے کی حیثیت سے جو اہمیت حاصل ہے، جس سے فرد کو اس امر کے متعلق نسبتاً قطعی اور واضح علم ہوتا ہے، کہ دوسروں کے ذہنوں کے اندر کیا ہو رہا ہے، اس کی نسبت مبالغہ کرنا آسان نہیں ہے۔ لیکن جہاں یہ بات بھی نہ سمجھنی چاہئے کہ یہ ایک نہایت ہی پیچیدہ عمل کا ایک سرخ یا پیلو ہے۔ نقل زیادہ تر اسی درجہ سے اہم ہے کہ یہ فکر ارادے اور عمل میں معاشری تعاون کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہے۔ تعاون دراصل تقلید محض سے مختلف ہوتا ہے۔ جب معاشری طور پر بچے کے ساتھ تعاون کرتا ہے، تو یہ ہرگز ضروری نہیں ہوتا کہ ادھی کرے یا اسی کام کے کرنے کی کوشش کرے جو بکر رہا ہے۔ اس کے برعکس زیادہ معیاری اور اہم صورتوں میں اس سے بہت مختلف کام کرتا ہے، یا کرنے کی کوشش کرتا ہے، جو بکر رہا ہے۔ وہ اس طرح سے عمل کرتا ہے جس سے بچے کے کام کا اتمام ہوتا ہے۔ یعنی اس کا کام مائل

نہیں بلکہ مطابق ہوتا ہے۔

بچوں کی نقل ذہنی ترقی کے لئے تو اہم ہوتی ہی ہے، مگر اس کے اندر مثیلی ذہنیت بھی پائی جاتی ہے۔ کہو کہ بچہ نقل کرتے وقت ایک خاص حصہ کو ادا کرتا ہے، اور یہ فرض کرتا ہے کہ دوسرے بھی اس تماشے میں جو کسی خاص معاشری حالت سے بنتا ہے، اسی طرح سے اپنے اپنے حصوں کی ادکاری میں مصروف ہیں۔ بعض اوقات دوسروں سے محض دیکھی رکھنے والے تماشائیوں کا کام منسوب کیا جاتا ہے، جن سے ہمت افزائی اور تعریف پانا پسندیدگی اور منع کرنے کی توقع ہوتی ہے۔ لیکن اکثر صورتوں میں زیادہ خاص قسم کے تعاون کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب بچہ کبھی اپنا چہرہ ڈھکتا ہے اور کبھی کھولتا ہے۔ جس طرح سے اس نے اپنی کھلائی یا ماں کو اپنا چہرہ دکھاتے اور کھولتے ہوئے جماعت جماعت کے کھیل میں دیکھا ہے تو اسی حد تک اس کا کردار محض تقلید ہی ہوتا ہے۔ لیکن وہ اسی پر مطمئن نہیں ہوتا ہے۔ اسے یہ بھی توقع ہوتی ہے کہ ماں یا کھلائی موقع موقع سے شور بھی کریں، اور صحیح موقعوں پر تعجب اور خوشی کا اظہار کریں۔ اس طرح سے جماعت جماعت کے اس عجیب کھیل میں اسے دوسروں کے داخلی تجربے کی نسبت ایک نئی بصیرت حاصل ہو جاتی ہے جو محض اس کے تجربے کے مشابہ ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کے تجربے کی ضروری تکمیل ہوتا ہے یعنی یہ اس کے ساتھ اس طرح سے وابستہ ہوتا ہے کہ گویا یہ اور وہ ایک ہی شے ہوں۔

یہ بات بھی نہایت اہم ہے، کہ نقل کرتے وقت بچوں سے بڑوں کے کاموں کے تبادلہ کرنے کا نہایت ہی قوی میلان ظاہر ہوتا ہے، یعنی ان کے ساتھ وہی باتیں کرنے کا جو پہلے ان سے کی گئی تھیں، یا ایسی حالتوں میں جن میں کہ وہ پہلے نسبتاً انفعالی رہے تھے نقلی بن جانے کا۔ شروع میں کچھ جس چیز کو جھکتا ہے، اسے کھلائی اٹھا لیتی ہے لیکن جب رادھہ اُدھر دوڑنے اور خود چیزوں کو اٹھانے کے قابل ہو جاتا ہے، تو اسے دوسروں کے لئے چیزیں اٹھانے اور لانے سے دیکھی ہو جاتی ہے۔ وہ کھلائی کو گیند لاکر دے دیتا

ہے تاکہ وہ اسے پھر پھینکے۔ دسترخوان پر وہ کانٹے چمچے سیب بسکٹ اپنے ماں باپ کو اٹھا کر دے دیتا ہے۔ اس قسم کے کھلونے سے کھیلنے وقت جیسے کپڑے کے جانور یا مین کے سیاہی ہوتے ہیں، وہ محکم کی روش اختیار کرتا ہے۔ ان کے اعمال کو قابو میں رکھتا ہے ان کو شاباشی دیتا ہے ان کو ڈانٹتا ہے حکم دیتا ہے منع کرتا ہے غرض یہ کہ انہیں اسی طرح سے اپنے مرضی کے تابع بناتا ہے جس طرح سے وہ اپنے بڑوں کی مرضی کا تابع ہے۔ اپنے سے چھوٹے بچوں کے ساتھ بھی اس کا ایسا ہی طرز عمل ہوتا ہے۔ اس طرز عمل سے اس کے معاشری شعور کو ایسی نئی ترقیاں نصیب ہوتی ہیں جو بصورت دیگر نہ ہو سکتی تھیں۔ وہ دوسروں کی ذہنی زندگی کا زیادہ سے زیادہ استحصار کرتا ہے، اور یہ تصور کرتا ہے کہ ان کی ذہنی زندگی اس پر مبنی ہے جس طرح سے کہ اس کی ان پر۔

بچوں کے زیادہ پیچیدہ اور نسبتاً ترقی یافتہ تمثیلی کھیل میں افراد تمثیل عام طور پر حقیقت موجود نہیں ہوتے۔ ان کو تصوری تعمیر کے عمل سے ظاہر کیا جاتا ہے، جس کو بقول آریل اسٹیونس فرضی شکلیں اور تمثیلی خواص باقی رکھتے اور مدد دیتے ہیں۔ گڑیا ایسا مرکز ہوتی ہے جو مستقل طور پر ایک دودھ پیتے بچے کی تاریخ حیات کے تصوری استحصار کو قائم رکھتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی وہ حقیقت اور وضاحت بھی مہیا کرتی ہے جو محض تصور کے اندر نہیں ہوتی۔ لڑکی گڑیا سے کھیلنے وقت اسے تصوری طور پر اور جہاں تک ممکن ہو تا ہے حقیقت میں بھی سمجھتی ہے۔ وہ اسے تمثیل سے کام لے کر اپنی نسبت سے مختلف معاشری حالتوں میں رکھتی ہے۔ اس سے مناسب جذبات علاج ضروریات اور اک اور کرداری اشکال منسوب کرتی ہے، اور خود کو اس کی نسبت سے اس کے مطابق احساس اور عمل کرتا ہوا تصور کرتی ہے۔

۱۵۸

ظاہر ہے کہ یہ معاشری حالتوں کی آزادانہ تصوری تعمیر معاشری بصیرت کے بڑھانے اور گہرا کرنے میں بہت مدد دیتی ہوگی۔ اس کے لئے مواد دراصل بچے کے خود اپنے معاشری تجربے سے حاصل ہوتا ہے لیکن تعمیری عمل میں اسے اسل مواد پر تصوری تحلیل و ترکیب کا وہ قابو حاصل ہو جاتا ہے جو اور کسی طرح سے حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ بعد کو تصوری تعمیر کا خام مواد ایک حد تک کتابوں اور اسی قسم کے دوسرے ذرائع سے حاصل ہوتا ہے جس حد تک یہ صورت ہوتی ہے کھیل کی تمثیل سے تصورات کو حقیقی وضاحت اور تفصیل حاصل ہو جاتی ہے جو اس کے بغیر مبہم اور خالی رہتے۔

## بین الموضوعی ربط و ضبط اور شعور ذات۔

معاشری شعور کی ترقی شعور ذات کی ترقی کا جزو  
لا ینفک ہے۔ فرد دوسروں کے کردار کی جو ترجمانی کرتا  
ہے، وہ بالآخر خود اس کے موضوعی تجربے پر مبنی ہوتی  
ہے۔ لہذا ان سے بحث کرتے وقت وہ خود اپنی ذہنی

زندگی کی تصویری تخلیل اور تعمیر جدید کرتا رہتا ہے۔ اس کے علاوہ ہر خاص معاشری حالت میں  
اسے دوسروں کا اپنی نسبت سے اور اپنا دوسروں کی نسبت سے احساس ہوتا ہے۔  
اس طرح سے جو ذات کا تعقل بنتا ہے، اس میں درحقیقت دوسری ذاتوں سے تعلق  
شامل ہوتا ہے۔ یہ اس کام کا تعقل ہوتا ہے جو ذات اس اتحاد باہمی میں  
انجام دیتی ہے، جس سے معاشرہ بنتا ہے۔ اپنا خیال کرتے وقت ہم، اس روش کا  
بھی خیال کرتے ہیں، جو دوسرے ہماری نسبت رکھتے ہیں، اور اس روش کا بھی جبریم  
ان کی نسبت رکھتے ہیں، یعنی ہم اور وہ ایک دوسرے کی نسبت کیا خیال ایک دوسرے  
سے کیا توقعات اور ایک دوسرے کی نسبت کیا احساس رکھتے ہیں وغیرہ۔ اگر کسی  
شخص سے پوچھو کہ وہ کون ہے، تو وہ جواب میں اپنی معاشری حیثیت اپنے پیشے  
اپنے خاندان اور اپنے ان کاموں یا ارادوں کو بیان کرے گا جو معاشری اہمیت  
رکھتے ہیں۔ ہماری زندگی ہماری حرکات و سکنات معاشرے میں ہوتی ہیں۔ ہم معاشرے  
میں سانس لیتے ہیں، اور اسی کے اندر ہمارا وجود ہوتا ہے۔ اگر ہم ذات کی ان  
تعریفوں کو نظر انداز کر دیں، جو معاشری علاقہ فرض کرتی ہیں، تو یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا  
کہ وہ سب جس پر انسانی شعور ذات مجبوز طور پر مشتمل ہوتا ہے مٹ جائے گا۔

جب معاشری صورت میں تغیر ہوتا ہے، تو شعور ذات میں بھی اس کے مطابق  
تبدیلیاں ہو جاتی ہیں۔ جب ہم حکم دیتے ہیں، یا ہدایت و نصیحت کرتے ہیں، تو ہمیں اپنے  
نسبتہ بالآخر ہونے کا احساس ہوتا ہے، اور یہ احساس ہوتا ہے، کہ ہم دوسروں کے  
ذہنوں میں تصورات اور اعمال و افعال کے سلسلوں کو شروع یا جاری کر رہے ہیں یا  
ان کو ترقی دے رہے ہیں۔ جب ہم کو احکام ملتے ہیں، یا ہدایات و نصیحت کی جاتی ہے  
تو ہمیں اپنے نسبتہ زیر دست یا ادنیٰ ہونے کا احساس ہوتا ہے، اور یہ محسوس ہوتا ہے  
کہ ہمارے افکار و اعمال کا تعین دوسروں کے افکار و اعمال سے ہو رہا ہے۔

جب ہمیں دوسروں کی حفاظت کرنے یا ان کو دلاسا دینے کا احساس ہوتا ہے، تو اس وقت ہماری ذات اس ذات سے مختلف ہوتی ہے، جب ہماری حفاظت کی جاتی ہے یا ہمیں دلاسا دیا جاتا ہے۔ یہ غاندانی حلقے اور دُفریں مختلف ہوتی ہے۔ اس میں اس لحاظ سے بھی فرق ہوتا ہے کہ آیا ہم دوستوں سے معاملہ کر رہے ہیں یا دشمنوں سے۔ لڑکے کا شعور ذات اس لحاظ سے مختلف ہوتا ہے کہ وہ اپنے بڑے بھائی سے مکمل رہا ہے یا چھوٹے بھائی سے۔

شعور ذات کے نشوونما میں نقل و تقلید نہایت ہی اہم کام انجام دیتی ہے خصوصاً اس کی ابتدائی منزلوں میں جب تک تقلیدی کوشش ہنوز غیر مکمل ہوتی ہے اس وقت تک وہ تجربات جو اس فعل سے متعلق ہوتے ہیں جس کی نقل یا تقلید کرتی ہے، ابھی نقل کرنے والے کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ یہ اس کے لئے نسبتاً مبہم اور پر اسرار ہوتے ہیں۔ اپنی ذات کے تصور میں جو کچھ وہ علم ہے، اور کر رہا ہے، اور جو کچھ وہ بننے یا کرنے کی کوشش کر رہا ہے قابلِ شامل ہوتا ہے۔ اور یہ تعاقب ایسا ہے جو اس میں اور اس شخص کے مابین ہوتا ہے جس کی نقل کرتی ہے۔

جس حد تک نقل و تقلید کی کوشش کامیاب ہوتی ہے، صورتِ حال دو طرح سے بدل جاتی ہے۔ ایک ہی عمل سے فرد کو دوسری ذات کے ہمدانہ اشتراک میں داخل ہونے کی قوت حاصل ہو جاتی ہے، اور وہی فعل خود اس کے شعور ذات کی ترقی اور تہذیب کا بھی باعث ہوتا ہے۔ ایک چھوٹا بچہ اپنی ماں کو گیند پھینکتے ہوئے دیکھتا ہے، اور وہ کہتا ہے بچے ڈینڈ پھینک۔ گیند اسے دی جاتی ہے، اور اس طرح سے وہ اسے پھینکتا ہے۔ وہ پھر کہتا ہے بچے ڈینڈ پھینک۔ لیکن اب لفظ اس کے لئے نیا مفہوم رکھتے ہیں۔ بچہ اب کامیاب بچہ ہے، اور وہ گیند دل کو پھینک سکتا ہے۔ اس کے بعد وہ گیند کو اٹھا کھے ماں کے پاس لے جاتا ہے اور کہتا ہے اماں ڈینڈ پھینک۔ اس کی ماں کا گیند پھینکنا اب اس کے لئے ایک نئی دلچسپی اور نیا مفہوم رکھتا ہے، کیونکہ اپنے تجربے کے ذریعے سے وہ بہتر طور پر یہ جان گیا ہے کہ جب وہ گیند پھینکتی ہے، تو کیا محسوس کرتی ہے، لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ نقل زیادہ تر معاشری اتحاد و عمل کے سلسلے میں اہم ہوتی ہے۔ بچے کا کامیاب ذات کا شعور زیادہ تر اس ہمدانہ دلچسپی سے تعلق رکھتا



۱۶۰ ہے جس کی یہ اپنی ماں میں تلاش کرتا اور جسے یہ حاصل کر لیتا ہے۔ یا جس کے حامل کرنے میں یہ شاید ناکام رہتا ہے۔ اس بارے میں وہ نقلیں خاص اہمیت رکھتی ہیں جن میں بچے دوسروں سے وہ پارٹ بدل لیتے ہیں، جو پہلے وہ خود انجام دیتے تھے، اور جہاں وہ پہلے نسبتاً انفعالی تھے نقل بن جاتے ہیں۔ اس طرح سے بچہ خود اپنی ذہنی زندگی کو دوسروں کی ذات میں اسی طرح سے منعکس دیکھتا ہے جس طرح سے خود اس کے جسم کا آئینہ میں عکس نظر آتا ہے۔

دوسرے برس کے ختم ہونے کے بعد یا اس سے بھی پہلے بچے ایسے کھلونوں کی طرف جیسے کہ گڑیاں یا مصنوعی پرندے وغیرہ ہوتے ہیں تقلیدی اور پر حکم کی روش اختیار کر لیتے ہیں گڑیا کو پلنگ پر لٹایا جاتا ہے اور سونے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ اگر یہ نہیں سوتی تو اس طرح سے غفلتی کا اظہار کیا جاتا ہے جس طرح سے کھلائی کیا کرتی ہے۔ بعد کو شیریر گڑیا کو سزا کے طور پر کونے میں کھڑا کر دیا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ چھوٹی لڑکی اپنی گڑیا سے ٹھیک اس قسم کا برتاؤ کرتی ہے جس طرح سے وہ لوگ جو اقتدار رکھتے ہیں، خود اس کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور اس کا اس طرح سے عمل کرتے ہوئے تصور کرتی ہے جس طرح سے اسی قسم کی حالتوں میں وہ خود عمل کرتی ہے۔ پس تخیل میں اس سے زندگی منسوب کر کے وہ تصویری طور پر خود اپنی سوانح زندگی کا استحضار کرتی ہے اور اس طرح سے اس نے اس کو خارجی بنا کر دوسری ذات کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ دوسری طرف اپنی ذات کے اس مثنی کے ساتھ کھلائی یا ماں یا پارٹ ادا کرتے وقت وہ اپنی ذات کا مختلف طور پر شعور حاصل کرتی ہے۔ اسے اپنا حکومت و اقتدار رکھنے والی ذات کی حیثیت سے شعور ہوتا ہے۔

بین الموضوعی ربط و ضبط کا نشو و نما شعور ذات میں تدریجی وسعت اور اس کی ہیئت کی تبدیلی کا باعث نہیں ہوتا، بلکہ یہی عمل دوسرے رخ پر خارجی عالم کے شعور کی تدریجی توسیع اور تبدیلی ہیئت کا بھی

بین الموضوعی ربط و ضبط اور عالم خارجی۔

باعث ہوتا ہے۔

یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اورا کی سطح پر تجربہ حسی میں تنیرات ہوتے ہیں۔ اور یہ

تغیرات جو جسم مدرک کی متغیرہ حالتوں اور وضعوں کے سلسلے میں ہوتے ہیں ان خارجی اشیاء سے منسوب نہیں کئے جاتے، جن سے اس کو دلچسپی ہوتی ہے، بلکہ ذات مجسم سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ بین الموضوعی ربط و ضبط سے یہ اختیار اور بھی زیادہ صحت کے ساتھ متعین ہو جاتا ہے۔

جس طریق پر یہ ہوتا ہے اس کا سمجھنا دشوار نہیں۔ دو شخصوں یعنی ا اور ب کے سامنے ایک ہی خارجی شے ہے۔ ب پر مختلف نقاط نظر سے غور کرتا ہے، وہ اس کے گرد گھومتا ہے، اس کے قریب جاتا ہے، اور پھر ہٹتا ہے۔ پھر وہ اپنی نظر اس کی طرف سے ہٹاتا ہے، یا اس کی طرف سے پیٹھ موڑ لیتا ہے، یا کسی ایسی شے کے پیچھے جاتا ہے جو اس کے منظر میں مائل ہو۔ ممکن ہے وہ عینک لگائے اور اس کی طرف رنگین شیشوں میں سے دیکھے۔ ب کے جسم کی تمام حرکتیں دیکھتا ہے، اور خود اپنی صورت کی تبدیلی اور ب کے الفاظ اور کردار سے یہ جان لیتا ہے کہ ان سے د کی نسبت ب کے تجربے میں تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ لیکن ا ان کے مطابق د میں کوئی تبدیلی نہیں پاتا۔ اسی طرح اگر ب بالکل چلا بھی جاتا ہے، تو بھی د میں کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا۔ پس ا ان تبدیلیوں کی نسبت جو ب کے د کے تجربے میں ہوئی ہیں یہ خیال کرنے پر مجبور ہے کہ ان سے د میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی بلکہ اس سے جو ب کو احساس ہوتا ہے اس میں تبدیلی ہوئی ہے، جس میں اس کے بالکل غائب ہو جانے کی صورت بھی شامل ہے۔

اس طرح سے ایک بہت ہی واضح اختیار پیدا ہوتا ہے، جو ان اوصاف کے جن کا مدار اور اکی وقوفی عمل کے متغیرہ حالات پر مبنی ہوتا ہے، اور ان اوصاف کے مابین ہے جو خارجی شے کی فطرت سے ایک مستقل حقیقت کی حیثیت سے متعلق ہیں۔ اگر ہم پہلے چاند کی طرف کھلی آنکھ سے دیکھتے ہیں اور اس کے بعد دو درہن میں سے تو ہم یہ فرض نہیں کرتے کہ چاند کی مٹی شکل میں جو تبدیلی ہوئی ہے، وہ خود چاند میں ہوئی ہے۔ چاند حقیقت بڑا نہیں ہو جاتا اور نہ یہ نئی خصوصیات حاصل کرتا ہے۔ بلکہ وہ تفصیلات جو دو درہن کے ذریعے سے نظر آتی ہیں اور کھلی آنکھ سے نظر نہیں آتیں، درحقیقت چاند سے تعلق خیال کی جاتی ہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جو فرق محسوس ہوئے ہیں، وہ ادراک کے غیر متغیر حالات

کے تحت معلوم ہوتے ہیں، چونکہ ادراک کے حالات میں کوئی تغیر نہیں ہوا، اسلئے ان سے ان فرقوں کی توجیہ نہیں ہو سکتی جو اس شے میں معلوم ہوتے ہیں، جس کا ادراک ہو رہا ہے۔ اگر اسی دور میں کارخ دوسری اشیا کی طرف کیا جاتا ہے، تو اور خصوصیات کا متاثر ہو سکتا ہے۔ اگر ایسا ہو کہ کسی شے کو بھی دیکھا جائے مگر اس میں ایک ہی قسم کی تفصیلات دکھائی دیں، تو ہم آگے پر غور کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ کہیں اس میں گرو وغیرہ تو نہیں ہے یا کوئی اور ایسی بات تو پیدا نہیں ہو گئی ہے جو اس کو متاثر کرتی ہے، اور ان چیزوں کو متاثر نہیں کرتی جنہیں ان میں سے دیکھا جا رہا ہے۔

جس شے کا مشاہدہ کیا جاتا ہے، اس میں اور اس کی اس شکل میں جس کا مشاہدہ کرنے والے کو احساس ہوتا ہے، جو امتیاز ہے، اس کا مادی شے اور آئینے میں شے کے عکس کی یا اصل اور اس کی نقل کی تشیل پر تصور کیا جاتا ہے۔ یہ ہم کہ چکے ہیں کہ ذات کی نسبت یہ خیال قائم ہو جاتا ہے کہ یہ جسم کے ساتھ ملکر ایک مسلسل وحدت قائم کرتی ہے۔ اس لئے شعور کے سامنے موجود ہونے، اور جسم کے اندر مقامی طور پر موجود ہونے میں خلط ملط کر دینے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔

اب جب ایک شخص یہ دیکھتا ہے، کہ لائٹھی اٹھ چکی ہے، اور اس پر پڑنے ہی والی ہے، اور نتیجہ وہ بھاگ جاتا ہے، تو اس حالت میں یہ تو ظاہر ہے کہ لائٹھی اس کے جسم کے اندر تو نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس لائٹھی تو اُسے اپنے سے باہر دکھائی دیتی ہے۔ اور اک کے قریبی معروض کی حیثیت سے جو چیز اس کے اندر ہوتی ہے، وہ لائٹھی کی تصویر یا تمثال یا اس کا شبہ ہوتا ہے۔ یہی خیال اس وقت اور بھی زیادہ شدت سے پیدا ہوتا ہے جب کوئی ایسی شے جو اور اک کے حلقے سے باہر ہوتی ہے، محض تصور میں موجود ہوتی ہے۔ آئینے میں عکس کی یا اصل و نقل کی تشیل اساسی حیثیت سے گمراہ کن ہے، کیونکہ محض استعارے کو لغوی معنی میں صحیح سمجھ کر استعمال کرنے کا اندیشہ ہوتا ہے، یہ عوام کے فکر سے فلاسفہ کی تحریرات میں آگیا ہے، اور نظریہ علم میں اس سے بے حساب گڑبڑ پیدا ہوئی ہے۔

اب تک ہم نے صرف اس امر پر بحث کی ہے کہ ان صفات کے جو دو فنی عمل کی متغیرہ حالتوں سے متعلق ہوتے ہیں اور ان کے مابین جو معروض خارجی کی فطرت سے

تعلق رکھتے ہیں، کیا فرق ہے، اور بین الموضوعی ربط و ضبط سے اس فرق کا کس طرح سے تعین ہوتا ہے۔ لیکن ایک اور نہایت ہی اہم طریقہ ہے جس کے بموجب معاشری اشتراک حقیقی اور محض ظاہری حقیقی میں فرق کرنے کے لئے ایک پہچان علما کرتا ہے۔ صرف اس کو خارجی طور پر حقیقی خیال کیا جاتا ہے، جس کا معاشرے کے تمام افراد ہر حالت میں مساوی طور پر ادراک کر سکیں۔

عالم خارجی معاشری اتحادِ عمل  
شترک مقصد کی تکمیل کے لئے مختلف  
دہن صرف اسی بنا پر مشترک کام میں متحد ہوتے  
ہیں کہ ہر ایک یہ مانتا ہے کہ دوسرے بھی  
اسی چیزوں کو دیکھتے اور اسنی چیزوں کا خیال

کرتے ہیں، جن کو وہ دیکھتا اور خیال کرتا ہے۔ لہذا بین الموضوعی ربط و ضبط جس قدر زیادہ وسیع اور موثر ہوتا ہے، اسی قدر خارجی حقیقت کے متعلق یہ خیال عام اور مستحکم ہوتا ہے کہ یہ ایسی شے ہے جس تک سب ذہنوں کی یکساں رسائی ہو سکتی ہے۔ اس طرح سے معاشرے کا رکن حقیقت خارجی کی نسبت مادۃً ایسا خیال کرتا ہے کہ یہ اس کے اور دوسروں کے لئے یکساں حالات میں موجود ہوتی ہے اور موجود رہے گی جو شے یکساں حالات اور اک میں اس کے اور دوسروں کے لئے موجود نہیں ہوتی تو اس کو عموماً محض ظاہری شکل مخیلہ دھوکا یا واہمہ خیال کرتا ہے۔ اس جانچ کو تسلیم کرنے سے قاصر رہنا عموماً دیوانگی کی علامت ہوتی ہے، جو فرد کو معاشری نظام میں اپنا کام پورا کرنے کے ناقابل بنا دیتی ہے۔ مجھے کچھ نظر آ رہا ہے جسے میں آدمی سمجھتا ہوں، لیکن دوسروں کی اسی سمت میں دیکھنے سے کچھ نظر نہیں آتا، اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ بصری شکل یا تو محض وہم ہے، یا کم از کم اس کا تعلق حقیقی خارجی شے کے وجود سے نہیں ہے، جیسا کہ میں نے فرض کر رکھا تھا، اگر مجھے یہ کہنے پر اصرار ہو کہ نہیں سانسے درحقیقت آدمی ہے تو میرے دوست و احباب ڈاکٹر کو بلائیں گے اور بہت ممکن ہے کہ آخر میں مجھے پاگل خانے میں بند کر دیں۔

دوسری ذاتوں کا یہ لحاظ ہماری عالم خارجی سے متعلق کل روش پر طاری ہوتا ہے۔ جب اسے صاف طور پر بیان نہیں کیا جاتا اس وقت بھی یہ شعور کے پس منظر میں غفی مغرور ہے

پاسلمے کی حیثیت سے موجود رہتا ہے۔ ہم فرض کرو کہ گاؤں میں ٹرک پر چلے جا رہے ہیں، اور پتھروں کے ڈھیر پاس سے گزر جانے والی گاڑی، پتلے تار کے تجھے، اور کھوئی روکار والے مکان کی طرف، یونہی یکے بعد دیگرے نظر دوڑا رہے ہیں اس وقت ہمیں کسی شخص کا احساس نہیں ہے، مگر بہم طور پر ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ تجربہ ایسا ہے جس میں اور لوگ بھی شریک ہیں، یعنی مشترک اور عام تجربہ ہے۔ یہ ذاتی یا نجی نہیں، اور دوسرے لوگ جو فی الحقیقت موجود ہیں، یا موجود ہو سکتے ہیں، انہی چیزوں یعنی مکان گاڑی اور پتھر کے ڈھیر کو دیکھتے ہیں، یا دیکھ سکتے ہیں۔ اگر منظر کا کوئی حصہ خصوصیت کے ساتھ ہماری دلچسپی کا باعث ہوتا ہے، تو ممکن ہے، ہم اس کے متعلق قریب ہی کھڑے ہوئے آدمی سے بات کرنے لگیں، یہ فرض کر کے کہ ہم نے اور اس نے دونوں نے اس کا اور اک کیلئے پا کر سکتے ہیں، اور ایسا ہم اس احساس کے بغیر کہتے ہیں کہ ہم کسی قسم کا مفروضہ قائم کر رہے ہیں۔

آخر میں متحدہ فکر و ارادے کی ترقی سے رفتہ رفتہ فوج انسان کی تاریخ میں فطرت کی نسبت میکانی نظریہ پیدا ہو جاتا ہے، جو ابتدائی انسانیت کی جگہ لے لیتا ہے، جس کی رو سے ایسی نفسی زندگی جو کیم و بیش ہماری نفسی زندگی کے مشابہ ہے، ان تمام خارجی اشیاء سے منسوب کی جاتی ہے، جو اس قدر دلچسپ ہوتی ہیں کہ خاص توجہ کا باعث ہو سکیں۔ یہ تبدیلی اول تو اس شدید اور موثر تقابل کی بنا پر ہوتی ہے، جو ذی روح اور غیر ذی روح اشیاء کے مابین ہوتا ہے۔ وہ جسم جو اس طرح سے عمل کرتے ہیں کہ معاشری اتحاد عمل ممکن ہو جاتا ہے، ان سے جو خود کو معاشری نظام کے مطابق نہیں بناتے میسر ہو جاتے ہیں۔ عالم مادی کے وسیع اور گہرے علم سے انہی نقطہ نظر کی تصدیق نہیں ہوتی، جو چٹانوں درختوں دریاؤں اور آبشاروں وغیرہ سے انسان جیسی ذہنی زندگی منسوب کرتی ہے، اور یہ مانتی ہے کہ وہ بھی ہماری طرح متاثر ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں، اس کے برعکس ایک طرف انسانی حالات سے، اور دوسری طرف فطرت خارجی سے بڑھتی ہوئی واقفیت یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس قسم کی چیزیں کسی معنی میں بھی ہم سے معاشری علاقہ نہیں رکھتیں، اور ان سے اس طریق سے برتاؤ کرنا کہ جیسے وہ ہم سے معاشری علاقہ رکھتی ہوں عملی طور پر بے سود اور گمراہ کن ہے۔

سب سے زیادہ صنعتی فنون کی ترقی سے عالم خارجی کی نسبت خیال میں یہ تبدیلی ہوئی ہے۔ جیسے جیسے انسان کا اپنے طبیعی ماحول پر قابو بڑھتا جاتا ہے، وہ زیادہ سے زیادہ یہ خیال کرنے لگتا ہے، کہ مادی اشیا کوئی علیحدہ نفسی زندگی نہیں رکھتیں بلکہ انسانی اغراض کی تکمیل کے لئے وسائل و آلات ہیں۔ وہ انھیں بے جان اوزار خیال کرتا ہے۔ کھمار سے مٹی یہ نہیں کہہ سکتی کہ تو نے مجھے ایسا کیوں بنایا قدیم انسانیت میں غلط فہمیاں تھیں اور جیسے جیسے اس میں غلط فہمیاں اور باہمی جگہ نئی انسانیت لیتی جا رہی ہے، جو تجربے کی جانی پر مقابلہ زیادہ پوری اتر سکتی ہے۔ مادی اشیا ایک اعتبار سے اب بھی نفسی زندگی کے مظاہر یا آلات خیال کی جاتی ہیں، لیکن یہ نفسی زندگی ان انسانوں کی ہوتی ہے، جو انھیں انسانی اغراض کو معاشرے کے باہمی اتحاد میں پورا کرنے کے لئے مناسب و مطابق بناتے ہیں۔ ریل گاڑی فکر اور ارادے کا مظہر ہے، لیکن اس سے جو فکر اور ارادہ ظاہر ہوتا ہے، وہ اس کے موجدوں کا فکر اور ارادہ ہوتا ہے، یا ان سرمایہ داروں کا جو اس میں روپیہ لگاتے ہیں یا عوام کا جو اسے استعمال کرتے ہیں۔ جب کبھی ہم ریل کے وقت نامے کو دیکھتے ہیں یا کسی ریل کے اسٹیشن پر ٹکٹ خریدتے ہیں تو ہم ان کا اسی طرح سے خیال کرتے ہیں۔ اس نقطہ نظر کی پوری اہمیت سمجھنے کے لئے، ہمیں یہ محسوس کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، کہ تمدن معاشرے نے اپنے مادی ماحول پر کس قدر مکمل قابو حاصل کر لیا ہے، اور خود اپنی اغراض کے پورا کرنے کے لئے کس طرح ڈھالا ہے۔ بدھ بھی نظر اٹھا کر دیکھیں، انسانی فکر اور ذہانت کے خارجی مظاہر سامنے آ جاتے ہیں محض فطرت کی تلاش کے لئے ہمیں سنسان جنگلوں اور دیہات پر پاڑوں پر جانے کی ضرورت ہے اور وہاں بھی ہمیں پوری کامیابی نہیں ہوتی۔

عالم خارجی کی اس تمام از سر نو ترتیب و تشکیل میں، جس حد تک کہ یہ موثر ہے، قدیم انسانیت سے کوئی مدد حاصل نہیں ہوتی، اور اگر ہوتی بھی ہے، تو صرف شاذ و نادر۔ ہر چیز کا مدار تعامل کے بعض اصول و قوانین کے دریافت کر لینے پر ہوتا ہے جن میں مادی اشیا کی داخلی ذہنی زندگی کا کوئی حوالہ نہیں ہوتا۔ آخر میں جو نقطہ نظر موثر ثابت ہوتا ہے، وہ میکائی ہی ہوتا ہے، کامیاب ہونے کے لئے انسان کو اپنی توجہ خارجی اشیا کے کردار کی

ان شکلوں پر مرکوز کرنی پڑتی ہے، جو مشینوں کو ممکن بنا دیتی ہیں۔

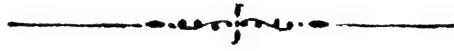
فطرتِ خارجی کا یہ نظریہ پہلے تو عملی تدابیر کے سلسلے میں پیدا ہوتا ہے، جن کا منظر آلاتِ برقی، ہتھیارِ شہینیں اور اسی قسم کے انتظامات ہیں۔ لیکن جیسے جیسے یہ فکر انسانی پر غالب ہوتا جاتا ہے اسے ایک اور استعمال بھی حاصل ہوتا جاتا ہے۔ اسے نظری طور پر فطری اعمال کی تعبیر و تشریح کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، جو انسانی عین سے علیحدہ واقع ہوتے ہیں۔ رجحان یہ ہوتا ہے کہ عام طور پر عالمِ خارجی کو ایسی ہی مشین خیال کیا جائے جیسی کہ انسان کی بنائی ہوئی مشینیں ہوتی ہیں جدید حکمت کو انھی اصول پر زیادہ تر کامیابی ہوئی ہے۔ اس نے حیاتی اعمال کی بھی خالص میکانیکی نقطہ نظر سے تعبیر کرنے کی شدید کوشش کی ہے۔

قدیم انیسیت اور اس کے اسخاط کی نسبت جو کچھ ہم نے کہا ہے، اس کا تعلق نوعِ انسان کی تاریخ سے ہے۔ بچوں کے نشوونما کی ایک خاص منزل میں ایسا انسی رجحان پایا جاتا ہے، جس کا مقابلہ وحشیوں کی انیسیت سے کیا جاسکتا ہے۔ لیکن متمدن بچہ شروع سے ایسے معاشری ماحول میں رہتا ہے جو اس قسم کے خیالات کو دباتا ہے۔ اس لئے یہ مقابلہ بہت ہی تھوڑے عرصے تک رہتا ہے، اور بعض صورتوں میں تو اس کی موجودگی کا مشکل سے پتا چلتا ہے۔ تین یا چار سال کی لڑکی ممکن ہے بچوں کو ٹوٹے ہوئے دیکھ کر رونے لگے۔ کیونکہ وہ یہ سمجھتی ہے کہ اسے تکلیف ہو رہی ہے۔ بچوں کو کھلونے کے ٹوٹ جانے پر جوج ہوتا ہے اس میں اکثر انسی عنصر شامل ہوتا ہے لیکن بعض بچے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاید ہی اس منزل سے گزرتے ہیں۔ وہ اپنے ارد گرد ہر شخص کو اس طرح سے عمل کرتے اور بولتے دیکھتے ہیں گویا پودے اور بیجان چیزیں ان امور کو محسوس نہیں کرتے، جو ان پر واقع ہوتے ہیں اس لئے وہ بہت جلد انھیں بے حس خیال کرنا سیکھ لیتے ہیں۔

آخر میں ایک غلط فہمی سے بھی ہوشیار رہنے کی ضرورت ہے۔ ہم نے وحشی اور چھوٹے بچوں کی غیر انتقادی انیسیت کے اسخاط کا ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ ذاتِ کا اطلاق جو ہمارے حقیقتِ خارجی کے سمجھنے کی اصل شرط ہے، کبھی کلیتہً کم از کم معمولی فکر سے مٹ جاتا ہے اس کے برعکس جب کبھی ہم اشیا کی نسبت یہ کہتے ہیں کہ یہ زندہ لگا رہی ہیں، یا مرزا حمت کر رہی ہیں، یا ڈھکیل رہی ہیں، یا دبا رہی ہیں، یا دبا ڈ اور تناؤ ۱۶۶

کی حالت میں ہیں، یا عمل کر رہی ہیں، اور ان پر عمل ہو رہا ہے، یہ متغیر اور خفیف صورت میں مضمر ہوتی ہے۔ یہ ہمارے اشیاء کے معمولی تصور میں مضمر ہوتی ہے جو ان کو فی الحقیقت موجود باقی اور ایسی وحدت و عینیت کا حامل خیال کرتا ہے، جو خود ان کی ذات سے متعلق ہوتی ہے، اور ہمارے حسی تجربے کے تغیرات پر اس کا مدار نہیں ہوتا۔

اس سوال کا تصفیہ مابعد الطبیعیات سے متعلق ہے، کہ آیا یہ موضوعی عنصر بھی حذف ہونے کے قابل ہے یا نہیں، اور آیا اس کو عالم خارجی کے نظریے سے بالآخر حذف ہو جانا چاہئے۔ میرے خیال میں تو ایسا نہیں ہے جو چیز انطلالِ نفس پر مبنی ہے، اس کے کلیتہً مٹا دلنے کے معنی اس بطع کے مار ڈالنے کے ہونگے، جو سونے کے انڈے دیتی ہے۔





## (۱۵) باب

### جذبہ

سابقہ ابواب میں ہم نے زیادہ تر وقوف کی ترقی پر بحث کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم نے حیات ذہنی کی حقیقی وحدت کو کبھی نظر انداز نہیں کیا، جس میں طلب حالت احساسی اور تعقل لازمی طور پر مربوط ہوتے ہیں۔ بایں سبہ ہماری بحث ایک نقطہ رہی ہے کیونکہ ہم نے اور اکی تطابق اور تقویری تعمیر کے اعمال میں دلچسپی کا حوالہ زیادہ تر ایک جزوِ عامل کی حیثیت سے دیا ہے۔ ہم نے اس طریق پر بحث نہیں کی ہے، جس کے مطابق دلچسپی کی مختلف صورتوں میں امتیاز اور تنظیم ہوتی ہے۔

اب وقت آگیا ہے کہ اس مسئلہ پر بحث کی جائے۔ آگے چل کر ہم ترقی کے اسی حقیقی عمل پر بحث کریں گے، جس پر اب تک بحث کرتے آئے ہیں۔ لیکن اب اس پر مختلف نقطہ نظر سے بحث ہوگی۔ اب ہمیں وقوفی فہم کے نشو و نما اور امتیاز کو، طلب اور احساسی روش کے نشو و نما اور امتیاز میں ایک عامل خیال کرنا ہوگا بجائے اس کے کہ دلچسپی کو وقوف کی ترقی کی محض ایک شرط خیال کریں۔ ہمارا پہلا قدم یہ ہوگا کہ ہم خاص جذبات پر بحث

کریں گے اور ان شرائط پر جن کے تحت ہیں ان کا احساس ہوتا ہے کیونکہ جذبی حالتوں کے بے پایاں تنوع سے ہماری ذہنی زندگی کو تنوع حاصل ہوتا ہے، اور یہ اس میں اسی قسم کا کام انجام دیتی ہیں جو احضار حسی و قوتی عمل میں انجام دیتا ہے۔

جذبے کی ہر امتیازی قسم اپنی خاص کیفیت رکھتی ہے جس کی مزید تحلیل نہیں ہو سکتی۔ یہ جاننے کے لئے کہ غصہ

## جذبات کی عام نوعیت

کیا ہے، ہمیں خود غصے کو محسوس کرنا چاہئے جس طرح سے ہمیں سرخ اور نیلے رنگ کی جڑوں کا ان کا خود تجربہ کر کے علم ہو سکتا ہے۔

اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ جذبات قطعاً سادہ حالتیں ہیں، جن کی تحلیل تشریح ہو ہی نہیں سکتی اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ ان کی ابتدائی قسم کے اجزائے ترکیبی کے ایک مجموعے میں ایسے باقی کے بغیر تحلیل نہیں ہو سکتی، جن کا اس مجموعے سے باہر بھی ہم کو علم ہو۔ جذبے کی وحدت کے اندر اس کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت سے جذبی حالتوں کا ایک مجموعہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اسے ان اجزائے ترکیبی کے مساوی نہیں کیا جاسکتا، جن کو اس کی ساخت میں دخل ہوتا ہے۔ یہ اس کے اندر شامل تو ہوتے ہیں، لیکن یہ بعینہ ان کے مطابق نہیں ہوتا۔ رشک میں غصہ متفرغ و پسندی رنج لطیف ملامت اور مختلف ایسے اجزا ہوتے ہیں جن کا ہمیں اس مجموعے سے علاوہ بھی علم ہوتا ہے۔ لیکن ان سب سے مل کر وہ خاص تجربہ جسے رشک کہتے ہیں نہیں بنتا۔ ان کے مجموعے سے رشک کا جذبہ اسی طرح نہیں بنتا جس طرح سے شکر اور کافی کا ذائقہ میٹھی کافی کے خاص ذائقے کے مساوی نہیں ہوتا۔ دونوں صورتوں میں مجموعہ اپنی ایک امتیازی کیفیت رکھتا ہے جذبے کی مختلف اقسام میں پہلی عام خصوصیت جس پر ہمیں غور کرنا ہے، یہ ہے کہ وہ کتنے ہی مرکب کیوں نہ ہوں، ان میں مرکب کا ایک با وحدت مرکز ہوتا ہے جو ایک بے مثل اور ناقابل تخیل عنصر ہوتا ہے۔

دوسرے یہ بات کبھی نہ بھولنی چاہئے کہ جذبات ایک معروض کی نسبت موضوعی روشیں ہوتے ہیں۔ غصہ ہونے کے معنی کسی شے یا کسی شخص پر غصہ ہونے کے ہیں۔ رنجیدہ ہونے کے معنی کسی بات پر رنجیدہ ہونے کے ہیں۔ خوف کے معنی کسی شے سے ڈرنے کے ہیں خوش ہونے کے معنی کسی شے کے متعلق خوش ہونے کے ہیں۔ معروض ممکن ہے کہ بہم اور غیر متعین ہو لیکن اسے

خاص بنانے کا ہمیشہ ایک میلان ہوتا ہے جذبہ متعین اشیاء سے وابستہ ہو کر اپنی تحدید کرتا ہے۔

بدمزاجی کی حالت میں ایک شخص ایسی باتوں پر چڑچڑے پن غصہ یا خفگی کا اظہار کرتا ہے جن سے خوشی کی حالت میں یا تو متاثر ہی نہ ہوتا، یا اگر متاثر ہوتا، تو خوش ہی ہوتا۔ خوشی شروع میں کسی وجہ سے بھی ہوتی ہو مگر اس سے ایسی چیزوں پر خوش ہونے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے، جو معمولی حالات میں یا تو ہمیں متاثر ہی نہ کرتیں، یا شاید ہماری ناراضی کا باعث ہوتیں۔ جو شخص رشک میں مبتلا ہوتا ہے، اسے اپنے رشک کے لئے ان تمام امور سے غافل جاتی ہے، جن سے اگر یہ جذبہ پہلے سے موجود نہ ہوتا، تو پیدا نہ ہوتا۔

۱۶۹ اسید کی حالت میں اشیاء کے روشن پہلو کو دیکھا جاتا ہے اور مایوسی میں تاریک پہلوؤں کو۔ اسی طرح سے ایک ہی جذبہ بدرجہ ایک معروض سے دوسرے معروض کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ خادمہ پر گھر کی مالکہ ناراض ہوتی ہے، وہ اپنے غصے کو اپنے ماتحتوں پر نکالتی ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم ایک شخص اور محض اس لئے بگڑتے ہیں کہ ہمیں دوسرے شخص ب نے غصہ دلایا ہے۔ جذبے کی معیاری قسموں میں سے ہر ایک طلب کی مخصوص جہات سے تعلق رکھتی ہے، یعنی فعلیت کے مختلف میلانوں سے۔ غصے کے اندر برباد کر دینے اور مخالفت کو قوت کے ساتھ توڑ دینے کا میلان ہوتا ہے۔ غصے کی حالت میں انسان کسی شخص یا شے کو ٹھوکر مار دینا چاہتا ہے۔

خوشی میں وہ فعلیت داخل ہے، جسے ہم توسیعی کہہ سکتے ہیں۔ اس سے توجہ اور کردار کی ایسی حرکات میں زیادہ مزائے لگتا ہے، جو فی نفسہ تکلیف دہ نہیں ہوتیں۔ ان کے اندر دباؤ اور کوشش کو دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہنس مکھ اور پر مذاق ہونا اس کی خصوصیات میں سے ہے۔ توجہ ارادی نہیں بلکہ از خود ہوتی ہے۔ یہ کسی محدود راہ پر مرکوز نہیں ہوتی، جس سے کسی انتہائی غایت کا حاصل کرنا مقصود ہو۔ اس کے برعکس یہ ایسی اشیاء کے گرد گھومتی رہتی ہے، جو براہ راست خوشگوار ہوتی ہیں، اور جیسے ہی ان کی دل کشی ختم ہوتی ہے، ان کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ خارجی کردار سے علامت ہی کم خارجی تطابق کا اظہار ہوتا ہے۔ حرکت میں عام طور پر تیزی اور قوت ہوتی ہے ہنسی تالیاں بجانا اور پیچھے کودنا گانا سیٹی بجانا اس کی مخصوص علامات ہیں۔ معاشری خود نمائی اور فیاضی کا میلان ہوتا ہے۔ خوشی کی حالت میں ایک شخص

فقیر کو راستہ چھوڑ کر چھپس دے سکتا ہے، جو اگر وہ افسردہ یا غصناک ہوتا تو ایک بیٹی بھی اس سے وصول نہ کر سکتا تھا۔

اس کے برعکس غم و خوف کمزوری کا باعث ہوتے ہیں۔ ان میں جسمانی و ذہنی عمل بحیثیت مجموعی گھٹ جاتا ہے غم میں اس کے مناسب معروضات یعنی نقصان و مصیبت پر بار بار خیال کرنے کا میلان ہوتا ہے۔ دوسری سمتوں میں فعالیت متقابلہ کمزور ہو جاتی ہے، اور اس میں کم و بیش کوشش کرنی پڑتی ہے۔ ہم ایک شخص کے متعلق کہتے ہیں، کہ وہ غم میں ڈوبا ہوا ہے، اور اسے اس سے نکلنے کا تذکرہ کرتے ہیں۔ غم میں حیاتی اعمال میں عام اضطلال اوخل واقع ہو جاتا ہے جس کے ساتھ گریہ گلے اور ایسی حرکتیں ہوتی ہیں جن سے عصبی توانائی کے خارج ہونے سے سکون ہوتا ہے اور وہ خاص حرکی روشیں نہیں ہوتیں جن سے گرد و پیش کے حالات سے عملی تطابق پیدا کیا جاتا ہے۔ عملی تطابق کی غیر موجودگی کا تعلق معروض جذبہ کی ماہیت سے بھی ہے جو عام طور پر لا علاج نقصان یا بد قسمتی خیال کیا جاتا ہے۔ اس کی حالت گرے ہوئے دودھ کی سی ہوتی ہے جس پر ہم آہ بکا کرتے ہیں۔

اس کے برعکس خوف ایسی حالت میں پیدا ہوتا ہے، جو ایسے نقصان یا مصیبت سے بچنے کے لئے مدافعت کا طالب ہوتا ہے، جو ابھی واقع نہیں ہوا ہے۔ لیکن ساتھ ہی صورت حال ایسی ہوتی ہے جو اپنی نذرت یا آنے والی مصیبت کے اندیشے سے ہمیں عمل کے ناقابل اور ہاری عملی قوتوں کو پریشان کر دیتی ہے۔ انتہائی حالتوں میں ہر قسم کی فعالیت سلب ہو جاتی ہے اور ڈرنے والا صرف اس چیز کی طرف انتہائی توجہ سے گھورتا ہے جس سے وہ ڈر رہا ہے۔ اس کو خوف کی دلاویزی کہتے ہیں۔ لیکن عام طور پر بھاگنے یا چھپنے اور اس قسم کی دوسری حرکتوں سے یا شاید مقابلے سے عملی تطابق ہو جاتا ہے۔ لیکن جذبہ خوف جتنا شدید ہوتا ہے، اتنا ہی یہ ان افعال کی کارکردگی کو نقصان پہنچاتا ہے، جن کا کہ یہ محرک ہوتا ہے، اور اس طرح سے حاضر دماغی کو زائل کر دیتا ہے۔ خطرے کا بہترین مقابلہ صرف بہادری کر سکتا ہے۔

جذبہ اور عضوی حس۔ نظریہ جیمس۔ معمولی تجربے کا یہ ایک معروف واقعہ ہے،

کہ جذبات (کم از کم جب وہ ایک خاص درجہ شدت سے تجاؤ کر جاتے ہیں) کے ساتھ خاص قسم کے جسمانی تغیرات ہوتے ہیں جن میں سے کچھ کو باہر سے دیکھنے والا دیکھ سکتا ہے، اور کچھ داخلی اعضا کے اندر ہوتے ہیں۔ چہرے پر خاص قسم کی حرکات نمایاں ہوتی ہیں، عضلات کے تناؤ اور نرمی میں تغیر ہوتا ہے۔ رطوبات یا تو زیادہ ہو جاتی ہیں یا کم ہو جاتی ہیں، تنفس قلب کی رفتار اور دوران خون میں تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ جسم کی حالت کے یہ تغیرات اپنی متعلقہ عضوی حیوں پیدا کرتے ہیں اور یہ جذباتی تجربے کے اجزا بن جاتی ہیں۔ جذبے کے ساتھ جو عصبی ہیجان ہوتا ہے، وہ عموماً جسم پر اسی طرح سے عمل کرتا ہے، جس طرح موسیقی میں بول تنہا پر ہوتا ہے، اور پھر یہ عضوی تصویرت یا کمک خود اسے بھی متغیر کر دیتی ہے۔

اختیاری تحقیقات سے ان تغیرات کی ماہیت کا کسی حد تک صحت کے ساتھ پتا چل گیا ہے جو خاص خاص جذبات کی بنیاد پر داخلی اعضا میں ہوتے ہیں، اور یہ ثابت ہوا ہے کہ یہ تغیرات اس وقت بھی واقع ہوتے ہیں جب دیکھنے والے پر ان کی کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی۔ اس قسم کے واقعات سے بعض نفسیاتوں کا ذہن جن میں پر دفیض جس سب سے زیادہ مشہور ہیں اس نظر سے کی طرف منتقل ہوا ہے، جس کی رو سے جذبہ بعض عضوی اور حرکت نما حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس نظر سے مطابق اچھی یا بری خبر کے ملنے پر جو عصبی ہیجان ہوتا ہے، اس کا براہ راست خوشی یا غم کے جذبے سے تعلق نہیں ہوتا۔ جذبہ ایک قسم کے بازگشت سے پیدا ہوتا ہے۔ ابتدائی عصبی ہیجان کو پہلے برائے ذہن اعضاء میں طغیانی پیدا کرنی چاہئے، اس سے داخلی اعضا میں تغیرات پیدا ہونگے جو عضوی حصوں کا باعث ہونگے۔ اس طرح سے جو عضوی حیوں پیدا ہوتی ہیں، جذبہ صرف انھیں پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ ہے جس کا نظریہ اس میں تو شک نہیں کہ جب ہم ڈرتے یا خوش ہوتے ہیں، تو اشتیاق اور عرقی حرکتی تغیرات جو جذبے کے ساتھ ہوتے ہیں، ہماری مجموعی ذہنی حالت کا بہت اہم جزو ہوتے ہیں۔ وہ غیر دلچسپ احساسی کیفیت جس کا ہمیں کسی خطرناک شے کے ادراک کے بعد تجربہ ہوتا ہے، جذبہ خوف کے انھیں اشتیاقی متلازمات کی احساسی کیفیت ہوتی ہے۔ جلد سے غیر خوشگوار حسیں ہوتی ہیں، جو اس کی سطح کے شعری ادویہ دوسوی کے انقباض کی بدولت خون کے ہٹ جانے کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ اسی طرح سے پستی و اضمحلال کا ایک خاص احساس ہوتا ہے، جس کو مبہم طور پر معدے سے منسوب کیا جاتا ہے، اور جو داخلی اعضا

سے خون کے ہٹ جانے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

خطرناک صورت حال پر جو رد عمل ہوتا ہے، اگر اس میں یہ حسیں نہ ہوں تو ہمارے ذہن کی مجموعی حالت بہت ہی مختلف ہو۔ خوف زدہ ہونے کا بڑا بھی اس سے بہت ہی کم غیر فمگوار ہوا جتنا کہ یہ درحقیقت ہوتا ہے۔ جذبات کے عضویاتی نظریے کے متعلق اتنا تو ماننا پڑتا ہے۔ مگر یہ مان لینا اس کے تو مساوی نہیں ہے کہ ان تبدیلیوں کی حس ہی جذبہ خوف ہے۔

اس نظریے پر اور بھی صریح اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ کوئی قوی اور غیر مبہم شہادت تو اس کی تائید میں ہے نہیں، اس لئے اگر ان اعتراضات کی بنا پر اس کو رد کر دیا جائے تو کچھ بچا نہ ہوگا۔ یہ اعتراضات حسب ذیل ہیں۔ اول تو یہ کہ ابتدائی عصبی ہیجان جس کی طغیانی منتشر عضوی بل پل کا باعث ہوتی ہے اپنے متلازم نفسی تغیر کے لئے کوئی گنجائش نہیں چھوڑتا۔ بری خبر کے سننے سے جو صدمہ ہوتا ہے، اس سے دل دھک سے ہو کے رہ جاتا ہے۔ یہ فرض کرنا کہ یہ صدمہ اس وقت تک محسوس نہیں ہوتا، جس وقت وہ جسمانی تغیرات واقع نہیں ہو لیتے جو اس سے پیدا ہوتے ہیں، نفسی طبیعی متوازنیت کے عام اصولوں کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ محسوس ہوتا ہے، تو یہ جذبے کے علاوہ اور کس صورت میں محسوس ہو سکتا ہے۔ اس کی شدت جذبی شدت کے علاوہ اور کچھ کیسے ہو سکتی ہے۔

دوسرے جن عضوی حسوں کی نسبت یہ فرض کیا گیا ہے، کہ ان پر جذبہ تشنگی ہوتا ہے، ان کی ایسی خصوصیات دریافت کرنا، جو ان کے اور دوسری عضوی حسوں کے مابین ماہہ الاختیار ہو سکیں، بہت مشکل ہے۔ سحوک، پیاس، سردی، سہار یا نزلے کی عام چھینی جذبات نہیں ہیں۔ لہذا سوال یہ ہوتا ہے، کہ جو عضوی تبدیلیاں جذبی شعور کا باعث ہوتی ہیں ان کی اختیازی خصوصیت کیا ہوتی ہے۔ یہ نظریہ تو کوئی کافی توجیہ پیش نہیں کرتا۔ وہ عضوی حسیں بھی جو سلسلہ طور پر مجموعی جذبی حالت میں داخل ہوتی ہیں اور اسے متاثر کرتی ہیں، ان کی طرف بھی جب علمدہ توجہ کی جاتی ہے، تو محض احضار حسی کی حیثیت سے فہم ہوتا ہے۔ جھر جھریاں اور تھما ہٹ جھر جھریاں اور تھما ہٹ ہی معلوم ہوتے ہیں، نہ کہ موضوع کی معروض کی نسبت احساسی روشیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عضوی حسیں جذبی نوعیت

صرف اس وقت حاصل کرتی ہیں، جب ان کا کسی جذبے کے ساتھ امتزاج ہو جاتا ہے۔  
لہذا اس کا نسبتاً آزاد وجود ہونا لازمی ہے۔

تیسرے جدید ترین اور نہایت ہی صحیح اعتباری تحقیقات جو ہوئی ہے، وہ صاف طور پر اس نظریے کے خلاف پڑتی ہے۔ جذبے کی مختلف قسموں اور علحدہ علحدہ جسمانی تبدیلیوں میں جو ربط فرض کیا گیا ہے، وہ نہ تو اس قدر سادہ ہے، اور نہ اتنا یکساں جتنا کہ نظریے کا تقاضا ہے۔

نظریے کی تائید میں ایک قسم کے تاملی اعتبار کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اگر ہم ارادی کوشش سے متلازم عضوی تبدیلیوں اور ان کی متعلقہ حصوں کو خارج کر دیں، تو ہم دیکھتے ہیں کہ جذبہ بھی رفع ہو جاتا ہے۔ ایسی کوئی چیز باقی ہی نہیں رہ جاتی جس کو ہم جذبہ کہہ سکیں۔ اس دعویٰ کی نسبت شاید معقول طور پر شک کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر ہم اس صداقت کو مان بھی لیں تو اس سے وہ بات ثابت نہیں ہوتی، جس کے ثابت کرنے کے لئے یہ پیش کیا جاتا ہے۔ ممکن ہے جذبے کی علامات ضروری ہوتی ہوں۔ ممکن ہے کہ ہم علامات کو غیر موجود فرض کر کے جذبے کو موجود نہ فرض کر سکتے ہوں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ تو کسی طرح سے نہیں نکلتا کہ جذبہ محض آثار و علامات اور ان کی عضوی حس کے مطابق ہے۔

اس پر بھی زور دیا گیا ہے کہ ہم جذبے کے خارجی آثار و علامات کو دبا کر اس کو قابو میں رکھ سکتے ہیں۔ بلاشبہ یہ ایک خاص حد تک ممکن ہے۔ لیکن اس واقعے کی اس نظریے کے فرض کیے بغیر بھی آسانی سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ ہم جذبی پہچان کو اس کے صحیح مخرج سے محروم کر کے براہ راست دبا سکتے ہیں، یا ٹھنڈا کر سکتے ہیں۔ علاوہ برائے جو شخص جذبے کے خارجی آثار و اظہار ات کو روکنے کی کوشش کر رہا ہے، وہ تو پہلے ہی اس پر کچھ نہ کچھ قابو رکھتا ہے۔ اس کو اس کا غلام نہیں کہا جاسکتا۔ اس کا ذہن تو پہلے ہی سے دوسرے محروکوں سے متاثر ہو چکا ہے، جو اس کے روکنے پر مائل ہیں۔ پھر یہ کہ خارجی کردار کے متغیر کرنے کی کوشش میں اس کی توجہ اور عصبی توانائی نئے راستوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، اور اس طرح سے جذبی پہچان دہیا پڑ جاتا ہے۔ لہذا ہم ہمیش کے نظریے کو قبول نہیں کر سکتے۔ اور اتنا اور اضافہ

کئے دیتے ہیں کہ اگر ہم اس کو قبول بھی کر لیں تو بھی اس کی اہمیت عضویاتی ہوگی نہ کہ نفسیاتی۔ اس کے در حقیقت یہ معنی نہ ہونگے جذبہ ایک قسم کی حس ہے۔ اس کے صرف یہ معنی ہونگے کہ جذبات کے شرائط وقوع وہی ہیں جو حسوں کے ہیں یعنی یہ بھی ان ہی جہانات سے ہوتی ہیں جو در آئندہ اعصاب کے ذریعے سے سفر کرتے ہیں۔ جذبہ معروض کی نسبت موضوع کی احساسی روش ہوتی ہے جس میں ایسی کوئی بات نہیں ہوتی یہ اختیار کسی ایسے نظریے سے متاثر نہیں ہو سکتا جو جذبات کے پیدا ہونے کے طریق سے متعلق ہو۔ موضوع کے داخلی نقطہ نظر سے جس کو اس کا تجربہ ہوتا ہے، یہ حس احصار سے بالکل مختلف رہتا ہے خواہ جیس کا نظریہ صحیح ہو یا غلط۔ نفسیاتی کے لئے ٹھیک یہ داخلی نقطہ نظر ہی اہم ہوتا ہے لیکن عضویاتی کا حال اس سے مختلف ہے۔

جذبہ ہاری کسی جذبے کو محسوس کرنے کی استعداد  
جذبات اصلی اور غیر اصلی (ماخوذ) سابق میں دوسرے جذبات کے محسوس کر چکے یا کم ان کے محسوس کرنے کی قابلیت کے حاصل کر لینے پر مبنی ہوتی ہے، تو جذبہ کو غیر اصلی یا ماخوذ کہا جاتا ہے۔ وہ جذبات جن پر یہ مبنی ہوتا ہے مقابلہٴ اصلی کہلاتے ہیں۔ ایک شخص کو دوسرے شخص کے غم یا لاچارگی کے غصے پر جو رحم آتا ہے وہ ایسا ہو سکتا ہے جسے اگر خود اس کو اسی قسم کے تجربات نہ ہوئے ہوتے تو وہ محسوس نہ کر سکتا۔ اس حد تک جذبہ رحم ماخوذ ہوتا ہے۔ یہ اس کے غم یا لاچارگی کے غصے کے سابقہ جذبات پر مبنی ہوتا ہے۔

اس کے لازمی طور پر یہ معنی نہیں ہیں کہ جب اسے اس شخص پر رحم آتا ہے جو ان جذبوں کو اب محسوس کر رہا ہے، تو اس کے سابقہ جذبات، ازراہ ہمدردی پھر تازہ ہو جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ کم و بیش حد تک پھر تازہ ہو جائیں لیکن اس کے جذبہ رحم میں یہ اجزا مفقود بھی ہو سکتے ہیں یا ایسے ہو سکتے ہیں کہ ان کا شکل ہی سے پتا چلے صرف یہ ضروری ہے کہ غم یا لاچارگی کے غصے کے سابقہ جذبوں نے اپنے بعد ایسے ذہنی رجحانات چھوڑے ہوں جو آئندہ اس کے جذبی تجربے کو متاثر کر سکیں خصوصاً اسے ایک قسم کا رحم محسوس کرنے کے قابل بنادیں جو بصورت دیگر اس کو محسوس نہ ہوتا۔

پس لفظ ماخوذ سے لازمی طور پر پیچیدگی کا ترشح نہیں ہوتا۔ اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ جذبے کی نسبت اصلی قسمیں ایسے جذبے کی ساخت میں اجزا کی حیثیت سے شرکت



کرتی ہیں، جو انھیں بطور شرائط کے فرض کرتا ہے۔ زیادہ تر تو اصلی جذبے جذباتِ ماخوذ میں دوبارہ واقع نہیں ہوتے اور اگر واقع ہوتے ہیں، تو بہت ہی خفیف اور مبہم صورت میں۔ لیکن یہ فرض کرنے سے کہ یہ ہمیشہ واقع ہوتے ہیں بلاوجہ مشکلات پیدا ہوں گی۔  
 غصہ، غم، خوشی اور تعجب اپنی ابتدائی صورتوں میں بالکل اصلی یا اولیٰ جذبات معلوم ہوتے ہیں۔ یہ اپنی شرائط یا اجزائے ترکیبی کی حیثیت سے دوسرے جذباتی تحریکات کو پہلے سے فرض نہیں کرتے۔ دوسری طرف استحسان، شکر، ندامت اور عذر و متغیر ماخوذ یا غیر اصلی جذبوں کی مثالیں ہیں۔

یہ بتا چلا تا کہ ماخوذ جذبے کن کن اصلی جذبوں سے پیدا ہوئے ہیں نفسیاتی تحقیق کے لئے ایک بڑا میدان مہیا کرتا ہے۔ مگر قسمتی سے اس جہت میں جو کچھ کام ہوا ہے وہ بہت ہی کم اہمیت رکھتا ہے۔ پہلے کے نفسیاتی زیادہ تر مختلف جذبوں کی قسموں کی صرف تعریف اور اصطفا ف کی کوشش کرتے ہیں، گو یا کہ یہ عجائب گھر کے اندر غنوں کی حیثیت رکھتے ہوں۔ یہ انداز بیان ہماری جذباتی زندگی کی روانی اور اس طریق سے جس کے مطابق جذباتی احساس کے داخلی فرق ایک دوسرے میں لائق ہی طور پر ضم ہو جاتے ہیں، قطعاً عہدہ برا نہیں ہوتا۔ پروفیسر جیمس لکھتے ہیں جذبات کا محض بیانی حصہ نفسیات کے نہایت ہی اکتا دیئے والے اجزائے میں سے ہے۔ اس کے مقابلے میں اگر میں نیوہمپ شائر کے ایک کھیت کے متعلق چٹانوں کی شکلوں کے تذکرے پڑھوں تو بہتر ہے۔ ان میں مرکزی نقطہ نظر یا استخراجی اور پیدا نشی اصول کہیں بھی نہیں ہے۔ اس قسم کے کام کے غیر تشفی بخش ہونے کی وجہ سے جدید مصنف جذبات کی نفسیات پر بہت سرسری بحث کرتے ہیں، اور اس کے بجائے ان کے عضویاتی متلازمات و شرائط کی بحث کو داخل کر بیٹے ہیں۔ لیکن اگر ہم اس مسئلے پر پیدا نشی نقطہ نظر سے استعلا ل کے ساتھ بحث کرنے کی کوشش کریں اور باقاعدہ طور پر یہ بتائیں کہ ماخوذ جذبات اصلی جذبات پر سطح سے مبنی ہیں تو بہتر امیدوں کے پیدا ہو جانے کی توقع ہے۔

اس کتاب کی گنجائش کے لحاظ سے ہم اس کام کا صرف ایک نمونہ پیش کر سکتے ہیں جو ان خطوط پر انجام دیا جاسکتا ہے۔ یہ نمونہ آئندہ باب میں موجود ہے جو جذباتِ لطیف پر ہے۔ یہ باب میں نے نہیں لکھا بلکہ مشاعرے ایف شینڈ نے لکھا ہے، جنہوں نے اپنے آپ کو اس مسئلے اور اس سے متعلق مسائل کیلئے وقف کر دیا ہے۔

## (۱۶) باب

جذبہ لطیف کے ذریعہ  
از الیکٹریڈرٹینڈ

۱۷۶

کچھ عرصے سے جذبات کے متعلق ہمارے علم میں جو ترقی ہوئی ہے وہ زیادہ تر ان کے عضویاتی اثرات اور شرائط تک محدود ہے۔ سربراہ اور وہ نفسیاتی ان عضوی اور دوسری قسم کی حسوں پر زور دیتے ہیں، جو ان میں داخل ہوتی ہیں۔ مگر مجھے یہ خیال آیا ہے کہ ان پر بحث کرنے کا ایک دوسرا اور اتنا ہی طریقہ بھی ہے جو نفسیاتی ہونے کے باوجود نتائج سے اس قدر عاری نہیں، جس قدر کہ الگ الگ جذبوں کی تعریف کر دینے کا طریقہ ہے جس کی پروینسز جس اس قدر مذمت کرتے ہیں جس کے قول کے بموجب یہ تعریفیں اکثر عضوی امتیازات پر مبنی ہیں، اور ان کی صحت ایک دھوکا ہے، کیونکہ سوائے چند اصلی جذبوں کے باقی میں فکر و احساس کی اتنی استواری نہیں ہوتی، کہ ان کی حکمی تعریف ہو سکے۔ ان کے اندر جو احساسات داخل ہوتے ہیں، وہ اپنی قوت اور ترکیب دونوں لحاظ سے ایک حالت تحول میں ہوتے ہیں۔ جب تک ان پر ہم ایک نام عاید کریں

وہ متغیر ہو جاتے ہیں۔ یہ ہماری تعریفوں کے قابو میں نہیں آتے۔

اب اس واقعہ کو تو ہم سب تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس سے نتیجہ کیا نکالیں۔ ہم یہ تو فرض کر سکتے ہیں کہ جذبات پر اس کے علاوہ کوئی ٹکسی بحث نہیں ہو سکتی کہ ان کی حسوں کا خصوصیاتی شرائط کے لحاظ سے مطالعہ کیا جائے۔ لیکن ایک اور نسبت زیادہ امید افزا صورت بھی ہے۔ خود کو جذبے کے اس تحول کے مطابق بناؤ۔ اس سے پورا کام لو سکوئی تعریفات کے ذریعے سے اس کے بند کرنے کی بے سود کوشش نہ کرو۔ اس کی متغایط لہروں اور لانے والے گردابوں کا مطالعہ کرو اور خود سے پوچھو کہ یہ کس طرف مائل ہیں۔ کیونکہ جذبات مرکب رجحان رکھتے ہیں۔ یہ اپنی علیحدہ تسویقیں رکھتے ہیں اگرچہ یہ کہتی ہی خوابیدہ کیوں نہ ہوں، ان کی غایتوں سے تم انھیں پہچان سکتے ہو۔ ان کی غایتوں سے تم ان کی موجودگی کا نہایت ہی غیر استوار مجموعوں میں پتا چلا سکتے ہو جہاں کہ ان کے احساس کا پتا نہیں مل سکتا۔ ان کے احساسات کو ان کے فطری اہام پر چھوڑ دو۔ ان کی غایتوں سے ان کی تعریف کرو۔ صرف اس طریقے سے یا اس طریقے کی مدد سے ہم جذبی ترقی کے پیچیدہ دور کا پتا چلا سکتے ہیں اور اگر ہماری امید بے بنیاد نہیں ہے، تو اس کے امتزاجات اور تقاددوں کے حقیقی قوانین کو بیان کر سکتے ہیں لیکن ہمیں اس طریقے کے مجرد بیان پر نہ جھگڑنا چاہئے بلکہ اس پر اس کے نتائج سے حکم لگانا چاہئے اس کے بعد جذبہ لطیف کی بڑی قسموں پر اس کا اطلاق کرنا چاہئے اور اگر اس کے ذریعے سے ہم اس شے کے ذرائع کا پتا چلا سکیں جسے نفسیاتی سادہ اور اصلی دونوں کہتے ہیں، تو یہ کام بالکل بے سود نہ ہوگا۔

جذبہ لطیف کو اکثر ہمدردی اور محبت دونوں کے ساتھ

جذبہ لطیف اور

ہمدردی

غلط کیا جاتا ہے۔ اور جب اس پر علیحدہ سے بحث بھی کی جاتی ہے

(جیسا کہ میں نے سلسلہ ابواب میں کی ہے) اس وقت بھی ان کا

تعلق واضح نہیں ہوتا۔ معمولی شخص کو محبت ہمدردی اور احساس لطیف

ایک ہی معلوم ہوتے ہیں، یا انھیں کوئی اہم فرق معلوم نہیں ہوتے۔ لیکن جین کے بیان میں محبت ایک لطیف جذبہ ہے۔ ہمدردی پر وہ علیحدہ باب میں بحث کرتا ہے لیکن محبت پر وہ اس طرح سے بحث نہیں کرتا۔ وہ گرم اور نازک جذبے کا ذکر کرتا ہے، جو اس کے نزدیک عشق و محبت کی حقیقت ہے۔ وہ کہتا ہے عشق و محبت اور

محبت امینہ لکھا ہے جو کچھ مراد ہے اس کا منبع اجتماعی صورت حال ہوتی ہے۔

پروفیسر ریو کی ایک کتاب ہے جس کا نام ہے سائیکولوجی ڈیس سینٹی میٹ یعنی نفسیات عواطف اس کا ایک نہایت ہی عمدہ اور اچھا باب ہمدردی اور جذبہ لطیف پر ہے اس میں ان کے فرق کو نہایت ہی صفائی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے وہ ہمدردی کی دو منزلوں میں امتیاز کرتا ہے۔ پہلی منزل خالص یا غیر مخلوط ہے۔ مگر یہ لطیف یا نازک نہیں، مثلاً جب ہم ان لوگوں کی صحبت میں جو خوش ہوتے ہیں اپنے آپ کو خوش پاتے ہیں، اور خاموشی اور افسردہ لوگوں کی صحبت میں خود کو افسردہ۔ ہمدردی کی دوسری منزل پر ایک نئے عنصر کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ لطیف جذبہ ہوتا ہے مثلاً گرم ہمدردی رحم وغیرہ۔ یہ خالص ہمدردی نہیں رہتی بلکہ یہ دو عنصری مرکب بن جاتا ہے۔

یہ اس لفظ کے محدود اور عام معنی ہیں، اور یہاں یہ بھی بتائے دیتے ہیں کہ تین کی بھی اس سے یہی مراد ہے جو اس کی یہ تعریف کرتا ہے، کہ دوسرے شخص کے احساسات میں داخل ہونا اور اس شخص کی خاطر اس طرح سے عمل کرنا کہ گویا یہ احساسات خود ہمارے ہوں۔ یہ تعریف ایسی ہے جس کی بنا پر اس کی ہمدردی اور جذبہ لطیف کی علامہ علامہ بحث پریشان کن معلوم ہونے لگتی ہے، اور اس کی وجہ سے یہ ہم کو مرادف معلوم ہونے لگتے ہیں اور اگر جذبہ جنسی کو الگ کر لیا جائے تو محبت کے بھی۔

لیکن جو امتیاز پروفیسر ریو کے نظریے میں اس قدر نمایاں ہے اس پر سرسری طور پر تین بھی توجہ کرتا ہے اور اس بڑے مسئلے کو نمایاں بھی کرتا ہے کہ ہم ہمدردانہ جذبہ کو دوسری شخصیت سے کس طرح سے وابستہ کرتے ہیں کہ اس کی تحریکیں اسی کی خاطر عمل کرنے لگتی ہیں۔ لیکن غالباً اسے اس کے اندر دوسرے جذبے کی موجودگی کا شبہ نہیں ہوا جو اس کو نرمی میں بدل دیتا ہے، اور اسے معمولی معنی میں ہمدردی بنا دیتا ہے۔

دوسری طرف پروفیسر ریو نے ان صورتوں کی طرف توجہ نہیں کی ہے جہاں ہمدردی محض لطیف ہوتی ہے مثلاً جب دوسرے کو مصیبت میں دیکھ کر ایک شخص کا جسم دوسروں کے بھی ہمدردانہ رحم کا باعث ہوتا ہے۔ کیونکہ جہاں اصل جذبہ لطیف ہے، وہاں وہ ہمدردانہ جذبہ بھی لطیف ہونا چاہئے، جس میں یہ منعکس ہوتا ہے لیکن جہاں یہ لطیف نہیں ہے، تو خالص ہمدردی اس کو لطیف نہیں بنا سکتی جنگ میں ہم دشمن

کے خلاف انتقامی احساسات سے ہمدردی کر لے پر اُٹل ہوتے ہیں۔ ایک شخص کا تند و خشیانہ اظہار کہ ”مجھے امید نہیں ہے کہ ان پر رحم کیا جائے گا“ ممکن ہے دوسرے کے اندر بھی اسی انتقامی جذبے کو پیدا کر دے۔

یہاں تک تو تمہید تھی اور چونکہ پروفیسر ریویو نے یہ بات تو قطعی طور پر ظاہر کر دی ہے کہ خالص ہمدردی اساسی طور پر لطیف اور بے غرض نہیں ہوتی، مگر اس مسئلے کے عکس پر بحث نہیں کی ہے، اس لئے میں اس کی طرف توجہ کرتا ہوں، اور پہلے یہ دریافت کرتا ہوں کہ کس حد تک خود لطیف جذبہ ہمدردانہ ہوتا ہے، اور کس طرح سے اسے بے غرضانہ روش حاصل ہو جاتی ہے اور آخر میں اس امر کی تحقیق کروں گا کہ اس لطیف جذبے کا منبع کیا ہے جسے پروفیسر ریویو نے سادہ اور اصل کہا ہے، اور میں نے انسان کے اگر سب سے پہلے جذبوں میں سے نہیں، تو اولین جذبات میں سے ضرور قرار دیا ہے۔

ہمدردی احساس کی کسی خاص نوع سے محدود نہیں ہے اور اس لفظ کے معنی یا تو اس طریق کے ہو سکتے ہیں جس کے مطابق دہرا جذبہ ہم میں پیدا ہو جاتا ہے، یعنی دوسروں کی نظروں یا ان کے الفاظ اور حرکات و سکنات میں اس کی اصل کو دیکھ کر۔ یا اس کے معنی مختلف ذہنوں کے دو یا زیادہ جذبوں کے بعینہ یکساں یا متوارد ہونے کے ہو سکتے ہیں۔ پہلے معنی چونکہ زیادہ پیچیدہ ہیں اس لئے دوسرے معنی اس کے اندر شامل ہیں لیکن ہم دونوں کو معمولی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ جو لوگ ایک بڑے مقرر کی تقریر سنتے ہیں، وہ اس کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہیں، کیونکہ اس کے جذبات کے اظہار سے ہم میں بھی اسی قسم کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہیں، کیونکہ ان کے ہم وقت جذبات ایک ہی نوعیت رکھتے ہیں۔

رحم و ہمدردانہ جذبہ خیال کیا جاتا ہے، لیکن اس نرمی و لطافت کو ہمدردی میں تحویل نہیں کیا جاسکتا۔ ایک مرد غصے اور تلخی میں مبتلا ہو سکتا ہے، ممکن ہے عورت اس پر رحم کھاتی ہو، مگر اُسے ان دونوں میں سے کوئی بھی محسوس نہ ہو۔ اس کے احساس کے

رحم اور تاسف کی  
اساسی تسویقات

اندر ہمدردانہ کوئی چیز ہے۔ عورت کا جذبہ لطیف و نازک ہے، مرد کا جذبہ غیر لطیف و سخت ہے۔ عورت تو تاسف ہے۔ مرد غضبناک ہے۔ عورت کی ہمدردی اس کی

تکلیف کے دیکھنے پر مبنی ہے۔ دونوں کے جذبوں میں الم کی آمیزش ہے، مگر اس کے علاوہ ان کے مابین اور کوئی مشابہت نہیں۔ اس کا نہایت ہی کامل رحم بہت ہی نامکمل ہمدردی ہے۔ اگر اس کی ہمدردی مکمل ہوتی تو یہ بھی لطیف نہیں بلکہ درست ہوتی۔ خاص ہمدردی کی تمام صورتوں میں جہاں جذبہ منعکس نئے اجزائے ترکیبی سے متغیر نہیں ہوتا، ہم اس طرح سے عمل کرتے ہیں، گویا کہ یہ جذبہ ہم میں معمولی طور پر بیج ہوا ہو، یعنی جیسے کہ منعکس نہ ہو، بلکہ بذات خود پیدا ہوا ہو۔ جب ہم کو ہمدردانہ غصے کا احساس ہوتا ہے، تو اس طرح سے ضرر یا الم کے عائد کرنے پر مائل ہوتے ہیں، جیسے جھگڑا خود ہمارا ہو۔ جب ہم اپنے ہمسائے کو رحم کھانا ہو، دیکھ کر رحم کھاتے ہیں، تو ہم میں تکلیف و مصیبت کے دور کرنے کا اس طرح سے میلان ہوتا ہے، گویا اس کے دیکھنے سے ہم براہ راست متاثر ہوئے ہوں۔ اور جس طرح سے جب کسی چیز کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں، تو اپنے آپ کو اس کے سامنے رکھنا چاہتے ہیں، اسی طرح جب اپنے ساتھی کی خوشی کو دیکھ کر ہمدردانہ خوشی سے متاثر ہوتے ہیں، تو ہم اس کے پاس سے نہیں ہٹھکتے اور اگر ہٹھکتے بھی ہیں، تو بادل ناخواستہ۔ اور جس طرح سے اگر کوئی شے ہماری ناخوشی کا باعث ہوتی ہے، تو ہم اس سے بچنے پر مائل ہوتے ہیں اسی طرح سے جب افسردہ شخص کو دیکھ کر افسردہ ہوتے ہیں، تو ہم اس کے پاس سے چلے جانے پر مائل ہوتے ہیں۔

لیکن جب ہم اس پر رحم کھاتے ہیں، تو ہمارا عمل بالکل مختلف ہوتا ہے۔ بجائے اس کے کہ ہم اس سے گریز کریں ہم اس کے ساتھ رہتے ہیں۔ اور تغافل سے کام لینے کے بجائے ہم اس کے کام آنا چاہتے ہیں۔ وہ ہمدردانہ تاسف جو ہم اس سے منعکس ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں، لطیف نہیں ہوتا۔ مگر رحم جو ہمدردانہ یعنی اسکے احساسات کا پر تو نہیں ہے، لطیف ہوتا ہے۔ کیا یہ نیا اور لطیف جذبہ ہمارے احساس و روش میں اتنی بڑی تبدیلی کا باعث ہوتا ہے۔ کیا یہ گریز و تغافل کی تسویقات پر صرف غالب نہیں آجاتا بلکہ ان کے بجائے انتفاع و خدمت کی نئی تسویقات پیدا کر دیتا ہے، لیکن معلوم تو یہ ایسا ہی ہوتا ہے، اور بالفاظِ بین ارادے کی عام حرکات سے جلدتوں کی تائید میں ہوتی ہیں، مستثنیٰ معلوم ہوتا ہے۔

لیکن ایسے حیرت انگیز واقعات کے لئے وہ صرف اجتماعی صورتِ حال اور

مقررہ تصور کی تمثیل کا احوال دے دیتا ہے۔ اس توجیہ سے وہ خود بھی مطمئن نہیں ہے اور بہتر توجیہ نہ ہونے کی وجہ سے عارضی طور پر قبول کر لیتا ہے۔ کم از کم یہ لطیف احساس اور غیر معمولی کردار افسانہ احساس کی بنا پر تو نہیں ہوتا بلکہ رحم کی بنا پر ہوتا ہے۔

اچھا تو رحم کیا ہے۔ کیا ہم اس کی تحلیل کر سکتے ہیں۔ کیا ہم اس کا اصطفا کر سکتے ہیں، اور اس طرح سے اس امر کا تعین کر سکتے ہیں کہ آیا اس کی تسویق اتنی ہی غیر معمولی ہے جتنی کہ یہ معلوم ہوتی ہے۔ ہاں! ہم اس کا اصطفا کر سکتے ہیں اور اس کی تسویق غیر معمولی نہیں ہے جتنی کہ یہ معلوم ہوتی ہے۔ رحم ایک قسم کا تاسف ہے، اور یہ دہما ہوتا ہے شدید نہیں ہوتا۔ اسی سے اس کو تسویق حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر وہ تاسف جو کورانہ سطح سے بلند ہو جاتا ہے، اور ایک معروض پالیتا ہے، وہ اپنے معروض کو اپنے سامنے باقی رکھنے پر مائل ہوتا ہے اور اس کی غیر موجودگی میں اس کا خیال کرتا ہے۔ اور علاوہ برائیں غیر موجودگی کی صورت میں وہ اس کا تعاقب کرتا ہے، تاکہ اس کے ساتھ مل جائے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ تاسف کا تکلیف دہ جذبہ ہے، مگر یہ اپنے معروض کو چھوڑتا نہیں بلکہ اس کے ساتھ رہتا ہے۔ بھلیٹ خود کو اوفیلیا کی قبر میں ڈال دیتا ہے، تاکہ اس سے جدا نہ ہو۔ جب ہمیں دولت مرتبہ یا طاقت کے نقصان کا غم ہوتا ہے اور اشخاص کا نہیں ہوتا اس وقت بھی ہم معروض کا بار بار خیال کرتے ہیں اور اسے خیال سے جدا نہیں کرتے بلکہ قائم رکھتے ہیں۔

اور جب ہم اس کو خارج کر دیتے ہیں، اس وقت بھی تاسف کی حقیقی تسویق کا محرک اس کا اخراج نہیں ہوتا، بلکہ اس کی وجہ تفکر اور ضبط نفس ہوتے ہیں۔ اس فرق کا ہم آسانی کے ساتھ امتیاز کر سکتے ہیں ہم اپنے آپ سے کہتے ہیں کہ بے فائدہ رنج کرنے سے کیا حاصل ہے۔ رحم کی تسویق بھی ایسی ہی ہوتی ہے۔ اگر رحم کی حالت استثنائی ہوتی ہے، تو تاسف و رنج کی حالت بھی استثنائی ہی ہوتی ہے۔ لیکن یہ نظر یہ جسے ایک مسلمہ واقعے کی حیثیت سے مانا جاتا ہے، کہ تمام تکلیف دہ یا موملہ احساسات میں اپنے معروضات سے کترانے کی تسویق ہوتی ہے، ضرورت سے زیادہ وسیع ہے۔ یہ تمام المناک حیوں کے متعلق تو صحیح ہو سکتا ہے، لیکن تمام المناک جذبوں کے متعلق صحیح نہیں تاسف اور غصے سے اس کی تردید ہو سکتی ہے۔ اور تاسف اصلی جذبے کی حیثیت سے اپنی پیچیدہ سعی رکھتا ہے۔ یہ سعی دیسی نہیں ہوتی، جیسی

اور تکلیف وہ جذبوں کی ہوتی ہے۔ غصے میں اپنے معروض کو نقصان پہنچانے یا تکلیف دینے کی سعی ہوتی ہے۔ خوف میں اس سے چھپنے یا بھاگ جانے کی کوشش ہوتی ہے، نفرت میں اس سے کترانے یا اس کے رو کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔ لیکن تاسف میں اس کو اپنے سے لگائے رہنے کی کوشش ہوتی ہے۔

تاسف کی ایک اور خاص تسویق ہے جس کو دبایا جاسکتا ہے، مگر مثالی نہیں جاسکتا۔ جہاں اس کے معروض کو ضرر یا نقصان پہنچتا ہے تو یہ اس کو اپنی حالت کے بحال کرنے یا اس کی اصلاح کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اور یہ تسویق انفرادی ہی ہے متعلق نہیں ہوتی، بلکہ اشیاء سے بھی متعلق ہوتی ہے، ٹوٹا ہوا شیشہ سوراخ کھونچ داغ غرض کہ ہر چیز سے جسے ہم عزیز رکھتے ہیں اور جس کی صورت کے بگڑ جانے پر ہمیں افسوس ہوتا ہے۔

مگر دیکھو کہ یہ تاسف کی تسویق بھی بعض اوقات دبائی جاتی ہے کیونکہ مایوسی بھی خاموش تاسف ہے۔ اس میں آنسو اور سسکیاں تو نہیں ہوتیں، اور جس حد تک معروض کی اصلاح کے امکانات نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں، (یعنی یہ کام جس کو میں بہتر بناؤں گا۔ یہ دولت جسے میں بڑھاؤں گا یہ مرتبہ جسے میں مستحکم کر دوں گا) اتنی ہی یہ اصلاح کی تسویق کمزور ہو جاتی ہے۔ لیکن پھر بھی خیال میں یہ معروض سے وابستہ رہتی ہے اور تنہائی میں اسسٹس کی ناکامی پر رنج و افسوس کا باعث ہوتی ہے۔

لال بھی اس کے مشابہ ہے مگر اس میں پائیداری کا زیادہ میلان ہوتا ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس میں ایک خوشگوار عنصر بھی ہوتا ہے، کیونکہ یہ گزشتہ زمانے کے خوشگوار مناظر یاد دلاتا ہے۔ لیکن یہ اپنے معروض کی بہتری کا کوئی امکان نہیں دیکھتا، یعنی زندگی کو اسی خوشی کی حالت میں لانے کا جس میں یہ پہلے تھی، یا جس حالت میں اس کے ہونے کی توقع تھی اس لئے اس کی تسویق کو دبایا جاتا ہے۔ مگر اس کے باوجود یہ خیال میں معروض سے وابستہ رہتا ہے، اور اکثر تمثیل میں اس تسویق کو ظاہر کرتا ہے جسے عالم حقیقت میں نکلنے کے لئے کوئی راستہ نہیں دیا گیا ہے۔ یہ عزیز دھوکوں سے زندگی کو از سر نو تعمیر کرتا ہے اور ہمیشہ اسے دل کی خواہش کے مطابق ڈھالتا ہے۔

اور ان جذبات میں سے جن میں ایک عام احساس اور عام تسویق طاری



رہتی ہے، آخری جذبہ مایوسی کا ہے۔ مایوسی انتہائے تاسف ہے۔ بحال کرنے والی تسویق کو بار بار دہرایا جا چکتا ہے۔ کوئی مخرج باقی نہیں رہ جاتا، اور اس کی اندرونی ٹرائی بے سود ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس سے انتہائی تکلیف ہوتی ہے۔ یہ اس مہمہ اگر مردے میں زندگی کی خفیف ترین علامات آسکتیں تو تاسف مایوسی نہ رہتا اور اپنی بحال کرنے والی تسویق کا اظہار کرتا۔  
۱۸۲ رحم جو اپنے معروض سے وابستہ رہتا ہے، اور اس کو چھوڑتا نہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک قسم کا تاسف ہے، نہ اس وجہ سے کہ یہ ہمدردی ہے۔ رحم ہم میں تکلیف کے دور کرنے اور ضرر رسیدہ کے نقصان کی تلافی کرنے کی جو تحریک پیدا کرتا ہے، تو اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ ایک قسم کا تاسف ہے نہ کہ ہمدردی۔ رحم کے بے غرضانہ ہونے کی وجہ بھی یہی ہے، کہ یہ ایک قسم کا تاسف ہوتا ہے جو اپنی ذات کے لئے نہیں بلکہ دوسروں کے لئے محسوس ہوتا ہے اور یہ وجہ نہیں کہ یہ ہمدردی ہے۔

ہمدردی کسی اور جذبے کی خصوصیات کی ترجمانی نہیں کر سکتی، اور نہ ان کے مخصوص کردار کی۔ یہ محض ایک گونج عکس یا نقل ہوتی ہے۔ رحم میں معمولی طور پر ہمدردی کا کچھ بگاڑ ہوتا ہے اور کسی اور جذبے کی طرح جیسے غصہ خوف یا نفرت ہے یہ ہمدردانہ طور پر بھی متبیح ہو سکتا ہے لیکن یہ دراصل آزاد ہوتا ہے، اور رحم کی ایسی صورتیں بھی ہیں، جن میں ہمدردی کو مشکل ہی سے دخل ہو سکتا ہے۔ ہم مرے ہوئے لوگوں پر رحم کرتے ہیں، جن کے جذبات کا ہمیں کوئی علم نہیں ہوتا ہم کہتے ہیں غریب لاش اور یہ کہنے کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ اس کی زندگی ختم ہو چکی ہے۔ لیکن اگر ہم یہ جانتے کہ مردے خوشی اور تکلیف سے بالاتر ہیں تو کیا ہم ان پر کم رحم کرتے؟ ان کے غائب شدہ وجود میں ایسی کوئی چیز نہ ہوتی جس کے ساتھ ہمدردی کی جا سکتی لیکن رحم کے لئے بہت کچھ موقع ہوتا۔

نیک آدمی بدوں کے عیوب اور بدکاریوں سے بھی ہمدردی نہیں کر سکتا۔ ان سے اس میں احساس تنفر پیدا ہوتا ہے۔ لیکن وہ اس پر آسانی کے ساتھ رحم کر سکتا ہے۔ وہ اس پر اس لئے رحم کرتا ہے، کہ اپنی بلند تر فطرت اور حقیقی مسرت اس کی نظر سے اجمل ہو گئی ہے۔ وہ اس کی حالت کو نہایت ہی زبوں خیال کرتا ہے، اور بدگو اس زبوں حالی کا یقین دلانا چاہتا ہے جسے وہ محسوس نہیں کرتا۔ اس کا رحم لطیف جذبہ ہے۔ لیکن یہ ہمدردی نہیں۔ جو چیز اس کو برا سمجھنے لگتی ہے، وہ اس شخص کی سیرت کی بربادی ہے،

اس سے اس میں بے غرضانہ تاسف پیدا ہوتا ہے۔

**ملامت۔** ملامت اکثر لطیف جذبہ ہوتی ہے، اس میں تاسف اور خشکی ملی ہوئی ہوتی ہے۔ ہم ان لوگوں کو جن سے ہم محبت کرتے ہیں ان کی

بے ہمسری بے رحمی یا بے انصافی پر ملامت کرتے ہیں۔ لیکن ہم ان احساسات کے ساتھ آسانی سے ہمدردی نہیں کر سکتے، جو ان کے اس کردار کا باعث ہوتے ہیں۔ اگرچہ محبت اور نرمی کی گہرائی غصے کو دباتی ہے، پھر بھی ہم سے یہ نہیں ہو سکتا۔ منجھڑ حسین التفات ہوئے، میں اس کے چہرے کا عاشق تھا، جو ی اور ماں کا افسوس کے ساتھ نرم نرم الفاظ میں ملامتیں کرنا ناقابل برداشت تھا۔ کیونکہ ملامت میں ایک قسم کا الزام ہوتا ہے، اگرچہ ایسا الزام نہیں ہوتا، جو سزا کا طالب ہو، بلکہ یہ الزام تو پیشانی کا طالب ہوتا ہے اور یہاں بھی افسوس کی یہ عام تسویق ظاہر ہوتی ہے کہ معروض کو اپنی سابقہ حالت پر بحال کر دیا جائے، جس طرح سے یہ ہمارے عام رحم میں مصیبت میں مدد کرنے کی تسویق کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، اسی طرح سے ملامت میں اس کا اظہار خاموشی کے ساتھ پیشانی کا مطالبہ کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

۱۸۲

ملامت کا جب ہم شدید الزام عائد کرنے سے متقابل کرتے ہیں۔ تو اس کی نوعیت زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ الزام تو اس میں بھی ہوتا ہے، لیکن یہ ارادۂ اختیار کیا جاتا ہے، اسے افسوس کے ساتھ اس کے موضوع سے جدا نہیں کیا جاتا۔ شدید الزام کی حالت میں کوئی لطیف احساس نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی بنیاد تاسف پر نہیں بلکہ غصے پر ہوتی ہے۔ ملامت کی بنیاد تاسف پر ہوتی ہے، اور غصہ جس حد تک اس میں داخل ہوتا ہے، اسے دبایا جاتا ہے۔ اسے انتقام لینے کی اجازت نہیں دی جاتی۔ تاسف کی تسویق غالب ہوتی ہے، جو ضرر پہنچانے کی کوشش نہیں کرتی بلکہ اس کے بحال کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

**شکر گزاری۔** شکر گزاری اسی طرح سے ایک لطیف خوشی ہے، جس طرح سے

رحم ایک لطیف تاسف ہے۔ لیکن ہر قسم کی خوشی لطیف نہیں ہوتی۔ وہ خوشی جو دوسروں کے خود کو فائدہ پہنچا دینے سے متعلق ہوتی ہے اس کے بغیر ہوتی ہے۔ اور اسی طرح سے نئے تحفے پر بچے کی خوشی۔ جب اس میں دینے والے کے لئے شکر گزاری کا کوئی داخلی احساس نہیں ہوتا، کیونکہ ابتدائے خوشی تحفہ یا اس بھائی

پر مرکوز ہوتی ہے، جو کی گئی ہے۔ لیکن شکر گزار دل میں اپنے محسن کی نسبت یہ ایک نیا تعلق حاصل کر لیتی ہے، اور اب وہ لطافت میں بدل کر اس کے اندر مرکوز ہو جاتی ہے۔ لیکن والے کو کون چیز بدلتی ہے، اس کی تبدیل ہیئت کا باعث کیا ہوتا ہے، اور کونسا نیا جذبہ عمل کرنے لگتا ہے۔

خوشی ایک پھیلنے والا جذبہ ہے، یہ اپنے صحیح معروض سے بالا ہوتا ہے۔ جب خوش قسمتی ہماری تائید میں ہوتی ہے، تو ہم اس سے زیادہ خوش ہوتے ہیں، جتنا کہ بصورت دیگر دوستوں اور ملاقاتیوں کے ہونے سے خوشی محسوس کرتے۔ زمین ہمارے لئے خوشگوار بن جاتی ہے، اور معروف چیزیں روشن ہو جاتی ہیں۔ گرد و پیش کے اشیاء میں سے کوئی شے ہمیں متاثر نہیں کرتی، یا ہماری توجہ کے اس قدر مصروف کرنے کا باعث نہیں ہوتی جتنا کہ ہماری خوش بختی کی علت۔ خود زمین تک ہمیں خوشگوار معلوم ہونے لگتی ہے، اور معروف چیزیں روشن نظر آنے لگتی ہیں۔ گرد و پیش کی اشیاء میں سے کوئی شے ہمیں اس قدر متاثر نہیں کرتی اور ہماری توجہ کو اتنا مصروف نہیں بناتی، جتنی کہ وہ شے جو ہماری خوش بختی کی علت ہوتی ہے۔ اگر یہ دوسرے شخص کے واسطے سے آئی ہو، اگرچہ اس کا یہ فعل بلا ارادہ ہو، تو وہ بھی ہماری خوشی میں شریک ہو جاتا ہے، اور ہم چاہتے ہیں کہ وہ ہمارے نفع میں حصہ دار ہو۔ اور جب یہ اس کے ارادہ نیک کی وجہ سے ہوتی ہے، تو اس وقت تو وہ اور بھی زیادہ ہماری خوشی میں شریک ہوتا ہے۔ اس طرح سے خوشی کا منتشر ہونا اور اس کا معلول سے علت کی جانب قدرتی گزر ہمارے اپنے محسن کے سامنے خوش ہونے کی توجہ کرتا ہے۔ اور ہم صرف اس کی موجودگی ہی سے خوش نہیں ہوتے بلکہ اس ذہنی حالت سے بھی خوش ہوتے ہیں جو وہ ہماری نسبت رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ تو حقیقی علت ہوتی ہے۔ اس کی مہربانی کی وجہ سے ہمیں فائدہ نصیب ہوتا ہے۔ ہماری خوشی معلول سے علت کی طرف جاتے وقت، خود کو منسوب کرتی ہے لیکن احساس کا خیال کو کسی تبدیلیاں احسان سے محسن کی طرف منتقل کرتا ہے۔ شکر گزار دل کی خوشی کیوں نرمی اور لطافت سے عاری ہوتی ہے، اور شکر گزار کی خوشی کیوں اس سے لبریز ہوتی ہے۔ شکر گزاری کی حالت میں آنسو بھی آ جاتے ہیں، اس میں اس کی خوشی کے ساتھ تاسف بھی چھپا ہوا ہوتا ہے، یہاں معلوم ہوتا ہے کہ جب خیال میں ہم دوسرے کی مہربانی

پر خوش ہوتے ہیں، تو اس کے ساتھ ہی ہم کو ان تکالیف پر افسوس بھی ہوتا ہے جو اس کی وجہ سے اس کو ہوئی ہیں اور نیز وقت اور روپے کے صرف کا بھی۔

کیا یہ توجیہ خیالی ہے؟ کم از کم اس سے بعض صورتوں کی تعبیر ہو جاتی ہے۔ بیوہ کے وکیل کی حکایت سے ہم متاثر ہوتے ہیں، کیونکہ جو کچھ اس کے پاس تھا اس نے دے ڈالا۔ ہم کو اس کی غربت پر ترس

آتا ہے، لیکن دولت مند آدمی اپنے نامنشی عیٹے کے باوجود دولت مند ہی رہتا ہے اور اس کے لئے اُسے کسی تکلیف دہ کوشش کی ضرورت نہیں پڑتی اس کی نسبت ہم کسی قسم کا نزہم یا شکر گزاری محسوس نہیں کرتے۔

جس حد تک ہم کو یہ احساس ہوتا ہے، کہ جو احسان ہم پر کیا گیا ہے، اس میں ہمارے عمن کو تکلیف بھی ہوئی ہے، اور اس کا وقت اور روپیہ صرف ہوا ہے، اُس حد تک ہم کو اس کی تکلیف و صرف پر تاسف ہوتا ہے، اور ہماری شکر گزاری زیادہ ہو جاتی ہے۔ لیکن جس حد تک ہم یہ محسوس کرتے ہیں، کہ نہ اس کا کچھ صرف ہوا ہے، اور نہ زحمت ہوئی ہے، اس حد تک اس کی طرف سے افسوس اور شکر گزاری دونوں کم ہو جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اکثر دولت مند اہل دنیا کے ناشکر گزار ہونے کی شکایت کرتے ہیں۔ دنیا والے ان کی آسانی اور عیش کو دیکھ کر ان کی مخفی تکالیف کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ان کے عطیوں میں کسی قسم کا ایثار یا قربانی معلوم نہیں ہوتی اور ان کی بڑی بڑی دعوتیں اور جہازوں سے بھرے ہوئے مکانات ان لوگوں میں جو ان سے مستفید ہوتے ہیں، کوئی شکر گزاری کا احساس پیدا نہیں کرتے۔

لیکن جذبہ شکر گزاری کے برائے نکتہ کرنے میں دو صرف، کا تصور ہم کام انجام دیتا ہے، اور اسی کا ہم اس رسمی انداز گفتگو سے بھی استنباط کر سکتے ہیں جو برائے خوش خلقی ہم اس وقت اختیار کرتے ہیں، جب ہمارا کوئی بہت معمولی سا کام بھی دوسرا انجام دیتا ہے ہم باعث تکلیف ہونے پر اظہار افسوس اور شکریہ ادا کرتے ہیں۔

لیکن جب انجام دادہ خدمت کا صرف ناقابل اعتنا ہوتا ہے، اس وقت بھی ایک بات ایسی ہوتی ہے، جو جذبہ شکر گزاری کے برائے نکتہ ہونے کا باعث ہوتی ہے۔ ذرا ذرا سے تخالف اور معمولی سی خدمات پر کچھ صرف تو نہیں ہوتا، مگر چونکہ ان سے محبت کا اظہار

ہوتا ہے اس لئے ہم شکر گزار ہوتے ہیں۔ ہم محبت کے احسان مند ہوتے ہیں جو کام بادل ناہوتہ کیا جائے یا جس کا مقصد ہماری توہین ہو یا جس کو مربیانہ انداز سے کیا جائے اس پر ہمیں احسان مندی اور شکرگزاری کے کسی جذبے کا احساس نہیں ہوتا۔ جب ہمیں محبت کا ثبوت ملتا ہے، تو ہمارا دل فوراً متاثر ہوتا ہے۔ اگر محبت سے معمولی کام بھی کر دیا جاتا ہے، تو اس سے ہم اس بڑے کام کی نسبت زیادہ متاثر ہوتے ہیں جو بلا محبت کے کیا جاتا ہے۔

لیکن اگر صرف بہت ہی کم ہو، تو تاسف کا موقع کہاں ہوتا ہے، اور ہم احسان مندی و شکرگزاری کو کیونکر محسوس کرتے ہیں۔ کیا یہ ظاہر نہیں ہے کہ جہاں محبت ہوتی ہے، وہاں ایثار و قربانی کرنے کا یہ رجحان بھی ہوتا ہے۔ ہمارا خیال حال تک محدود نہیں رہتا، بلکہ مبہم طور پر آئندہ کے امکانات کو بھی محسوس کرتا ہے۔ اور اگر ہدیے کی خوشی کے ساتھ ہمیں اس صرف پر تاسف بھی ہوتا ہے، جو اس سے دینے والے پر عائد ہوتا ہے، تو کیا ہدیہ محبت پر ہمیں اس بے پایاں قیمت کا زیادہ احساس ہوگا جو اس سے ظاہر ہوتی ہے۔ اور اسی سے اس واقعے کی توجیہ ہوتی ہے کہ حقیقی زندگی یا ادب کے اندر کسی شریف کردار کا حال دیکھ رہم ہیں اس کی لطیف تحسین کا جذبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اسی سیرت کا آدمی ایسی چیز بھی دینے کے لئے تیار ہوتا ہے جسے دینے کا وہ اچھی طرح سے فہم نہیں ہو سکتا، اور دوسروں کے لئے کوششیں کرتے وقت وہ اپنی اغراض کو بھول جاتا ہے۔ اور وہ تاسف جس کی وجہ سے ہماری تحسین میں لطافت پیدا ہوتی ہے، اس وقت اور بھی بڑھ جاتا ہے، جب اس قسم کے کرداروں کے عام انجام پر غور کرتے ہیں، اور یہ دیکھتے ہیں کہ کس قدر احسان فراموشی و غفلت سے ان کے ساتھ کام لیا جاتا ہے۔

لیکن اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ جہاں ہم تاسف کے حقیقی احساس کا پتا نہیں چلا سکتے، وہاں بھی اس کی مخصوص تسویق موجود ہوتی ہے۔ ممکن ہے صرف اور ایثار کے حامل تصورات کا جذبے کے اندر اعادہ ہو، مگر وہ اس کے رجحان کو ضرور متنبہ کر دیتے ہیں، اور خوشی کو نرمی و لطافت میں بدل دیتے ہیں۔ کیونکہ جس طرح سے ان تصورات یا ان کے مساوی تصورات کے بغیر احسان مندی کا جذبہ نہیں ہوتا اسی طرح سے محسن کو جزا دینے یعنی احسان کرنے میں جو چیز اس کی ضائع ہوئی ہے اس کی تلافی

کرنے کی تسویق کے بغیر بھی شکرگزاری کا جذبہ نہیں ہوتا۔ یہ بدلی ہوئی صورت میں ہی تاسف کی عام تسویق ہے جو معروض کی تلافی کے لئے عمل کرتی ہے، لیکن صرف تلافی کے بنیادی تصورات اس میں مہم ہیں۔

شکرگزاری میں ہمدردی کیا کام انجام دیتی ہے۔ چونکہ ہمدردی محض گونج ہے اور اس سے نہ قورح کا احساس پیدا ہو سکتا ہے اور نہ اس کی تسویق، اس لئے اس سے شکرگزاری کی تعمیر نہیں ہو سکتی۔ اور جس طرح سے اکثر صورتوں میں ہمدردی کے ساتھ رحم کی آمیزش ہوتی ہے، اور یہ ہمیں دوسرے کے احساس سے واقف کرنے کا راستہ تیار کرتی ہے، اس لئے شکرگزاری میں بھی اس کی آمیزش ہوتی ہے۔ لیکن ان میں ایک فرق ہوتا ہے۔ مظلوم کے احساسات اکثر اوقات لطیف و نرم نہیں ہوتے، ہم ان کا پیوں باپوسیوں اور مصیبتوں کی وجہ سے اس پر رحم کرتے ہیں، جو اُسے اکثر اوقات تلخ کام اور افسردہ چھوڑ جاتی ہیں۔ لیکن یہ اُسے ایسی حالت میں مہمک نہیں چھوڑتیں کہ وہ اپنے اوپر رحم کر رہا ہو (سو اُسے اس کے کہ وہ ان لوگوں کے غم کو بنظرِ رحم دیکھتا ہو)۔ عزیز ہیں، اور نہ وہ کسی ایسے لطیف جذبے کو محسوس کرتا ہے، جو وہ ہمدردی کے ذریعے سے ہماری طرف منتقل کر سکے۔

لیکن شکرگزاری و احسان مندی کے بارے میں صورت اس سے مختلف ہوتی ہے جو شخص احسان کرتا ہے، اور جس پر احسان ہوتا ہے دونوں ممکن ہے کہ ایک جذبہ محسوس کریں، جو اس کے تبادلے کو ممکن بنا دیتا ہے۔ اور ہمدردی کے ذریعے سے یہ تبادلہ محسوس ایک میں شکرگزاری کو اور دوسرے میں کرم کو شدید بنا کر اہم کام انجام دیتا ہے، لیکن جب تک دونوں میں سے کسی ایک میں لطیف جذبے کا اصلی سرچشمہ ہو، اس وقت تک ہمدردی کے منطکس کرنے کے لئے کوئی چیز ہی نہ ہوگی۔

کرم۔ جن طرح سے شکرگزاری میں اس کے لطیف جذبے کے دو

ماخذ ہوتے ہیں، جس میں ایک اصلی ہوتا ہے، اور دوسرا ثانوی۔ اسی طرح سے اکثر کرم کے لطیف جذبے کے بھی دو ماخذ ہوتے ہیں۔ رحم و دل آدنی بعض اوقات اس مصیبت پر جس کے دور کرنے میں وہ مدد کرنے والا ہے، رحم کھاتا ہے، اور بعض اوقات تحمیل میں اس شخص کی احسان مندی اور شکریہ کا تصور کرتا ہے، جس کی

وہ مدد کر رہا ہے۔ لیکن اور اوقات میں مثلاً سمجھولی سا کام انجام دیتے وقت وہ رحم کو تو شاید ہی محسوس کرے، اور ممکن ہے کہ اُسے احساسِ مذی اور شکرگزاری کی بھی توقع نہ ہو۔ بایں ہمہ خود اس کی ماطفت میں احساسِ لطیف کا مستقل سرچشمہ ہو سکتا ہے۔ بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں، جن کے نیک کاموں میں یہ احساس نہیں ہوتا۔ وہ ان کو فریضے کے سرد احساس کے ساتھ انجام دیتے ہیں، اور محبت کی بنا پر نہیں کرتے، اور انھیں اس مسرت اور شکرگزاری کا بھی خیال نہیں ہوتا، جس کا وہ باعث ہوتے ہیں۔

لیکن محبت کی طرح سے کرم میں بھی، اگرچہ جہاں موقع داعی نہ ہو، وہاں ممکن ہے رحم کا احساس نہ ہو، مگر اس کی افق موجودہ عمل کی نسبت زیادہ وسیع ہوتی ہے اور جس طرح سے وہ شخص جو چوٹی چوٹی خدمات کی زمیں محبت کو پہچان لیتا ہے، بہم طور پر ان قربانیوں کو بھی محسوس کرتا ہے، جو ان کی بنا پر ہوتی ہیں، اسی طرح سے وہ شخص جو محبت کی بنا پر خفیف ترین خدمت بھی انجام دیتا ہے، بہم طور پر یہ محسوس کرتا ہے، کہ اگر بڑی ضرورتیں پیش آئیں، تو وہ بخوشی ان کو بھی پورا کرے گا۔ اور جس طرح سے شکرگزاری ان ممکنہ خدمات پر ان ممکنہ قربانیوں کے تاسف سے متنبہ ہوتی ہے، اسی طرح جذبہ لطیف ان ممکنہ مصائب کے تاسف سے براہِ مہجنت ہوتا ہے۔

اور کے صفحات میں جو مفروضہ پیش کیا گیا ہے، وہ تکلیف دہ احساس کی صرف اچھی اقسام کی تعبیر نہیں کرتا، جو لطیف ہوتی ہیں، بلکہ لذتِ بخش احساس کی متعلقہ اقسام کی بھی تعبیر کرتا ہے، جن کے بادی النظر میں یہ مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ شکرگزاری اور کرم کی لطافت تاسفِ رحم اور ملامت کے حقیقی یا اسکا فی اختلاط پر مبنی ہے۔ لیکن تاسف کی عام تسویق کو جو معروض کے نقصان یا ضرر کی تلافی کے لئے ہوتی ہے، نئی شرائط اور نئی جذباتی حالتوں میں عمل کرتے ہوئے دیکھنا اور بھی اہم ہے۔ مصیبت دور کرنے کے لئے رحم کی تسویق، ملامت کا طالبِ پیشانی ہونا اور شکرگزاری کی محسن کو بدلہ دینے کی خواہش اسی تسویق پر مبنی ہیں۔

آرزو و اعتمادِ صبرِ احترامِ پیشانی | بقید جذباتِ لطیف میں بہم تاسف کا ان کے  
احساس یا تسویق کے ذریعے سے آسانی سے پتہ لگا سکتے ہیں۔ آرزو کی بلند نظری گناہ اور  
ناکامی کے آئینوں سے دھندلی پڑ جاتی ہے۔ نہ گھٹنے والے اعتماد میں تاسف کا رجحان

کمزوری کے احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ خاموشی، انجھاہاری، منور آزادی کے سہارے یہاں ہتھیرا ڈال دیتے ہیں۔ ایک حد تک ہم دوسرے کے اختیار میں ہوتے ہیں اور دھندلے طور پر ان خرابیوں کو محسوس کرتے ہیں، جو وہ ہم پر لا سکتا ہے۔ لیکن کمزوری نہ صرف ہوتا ہے، وہ اعتماد کی خوشی میں جذب ہو جاتا ہے، اور ہماری حفاظت کی خوشی لطیف بن جاتی ہے۔ اور اس طرح سے ایک قسم کا صبر تو وہ ہوتا ہے، جس میں شجاعت کی خاموشی روش سے اٹل کا مقابلہ کیا جاتا ہے، لیکن نسبتہ کمزور روش میں اعتماد شریک ہو جاتا ہے اور اس کے لئے، لطیف تسلی مہیا کرتا ہے۔

اعتماد اور صبر میں لطیف احساس عام طور پر موجود نہیں ہوتا، لیکن احترام اور پیشانی اس کے بغیر نہیں ہو سکتے۔ دوسرے میں تاسف نمایاں ہوتا ہے، پہلے میں یہ شکر گزاری کی طرح سے چھپا ہوا یا بالقوہ ہوتا ہے۔ احترام میں ہم دو جذبوں کا امتیاز کر سکتے ہیں خوف اور استعجاب جو اس کے معروض کی عظمت اور سریت کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں ہم میں ابھی مخالف تئیں بھی ہوتی ہیں، کیونکہ استعجاب تو ہمیں معروض کے سامنے لاتا ہے، اور وہاں باقی رکھتا ہے، اور خوف ہمیں فاصلے پر رکھنا چاہتا ہے۔ خوف ہمیں ہر قسم کی بے تکلفی سے کام لینے سے باز رکھتا ہے۔

لیکن احترام اور ہیبت میں کیا فرق ہے، کیونکہ ہیبت بھی اپنے معروض کی عظمت اور سریت سے پیدا ہوتی ہے۔ ہیبت میں بھی استعجاب اور خوف دونوں ہوتے ہیں اور تسلییں بھی اسی طرح سے مخالف ہوتی ہیں۔ کھڈ اور سمندر کو دیکھ کر ہیبت پیدا ہوتی ہے۔ ہم میں ان کے قریب جانے اور ان سے بھاگ جانے دونوں کی تسلی ہوتی ہے۔ لیکن یہ پیچیدہ جذبہ اس وقت سادہ خوف کی صورت اختیار کر لیتا ہے جب ہم ان کے ظاہری خطرات سے زیادہ قریب ہوتے ہیں۔

بائیں ہم ہیبت احترام سے مختلف ہوتی ہے۔ یہ لطیف جذبہ نہیں، کیونکہ احترام صرف عظمت اور سریت ہی سے متشیع نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ نیکی اور اچھائی کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور نیکی کے ساتھ جب ہمیں اس عام انجام کا خیال آتا ہے، جو نیکوں کا ہوتا ہے تو رحم کا احساس بھی ہوتا ہے۔ یہ معروض کی قوت میں ایک صریح کمی معلوم ہوتی ہے، جو اسے حلوں کے اندیشوں میں مبتلا کر دیتی ہے، جن کو بصورت دیگر یہ جانتا، اور ان کے



مقابلے میں اپنی حفاظت کرتا۔ دوسروں کی محبت اسے اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ ان کے مطیع کرنے اور ان سے نفرت کرنے کی قوت کو نظر انداز کرے، اور اسے ان کے بے اصول انتہوں میں ڈال دیتی ہے۔ لہذا احترام اس بڑی اور پُر اسرار سیرت میں نیکی اور محبت کو تسلیم کرتا ہے، مگر اس کا خیال کرتے ہوئے ایک خفیف سناٹا سبب بھی ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی انتہائی تعلق خاطر بھی ہوتا ہے کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ میری کمزور کوششوں کی بھی ضرورت ہے۔ یہاں پرتاسف کی یہ تسویق کہ معروض کے نقصان کی تلافی کی جائے، تشل میں مصیبتوں سے پہلے جوتی ہے، اور انھیں دور رکھنے کی کوشش کرتی ہے۔

احترام کے لطیف احساس کا اصل منبع یہ ہے، لیکن اور جذبے بھی اس میں غلط ملط ہوجاتے ہیں، جو اس کی لطافت کو بڑھا دیتے ہیں۔ اس کی ہمدردی لطیف ہوتی ہے، کیونکہ اس کے پر عظمت معروض کے احساسات، ہمارے لئے لطیف ہوتے ہیں، اور اس کا رجحان نفع رسانی ہم میں ایسی شکرگزاری کا بہ بہ پیدا کرتا ہے، جس کی بدولت ہم بھی اُسے نفع پہنچانا چاہتے ہیں اس طرح سے تاسف کی پائدار تسویق جس میں اپنے معروض کو واپس لانے یا اس کی فلاح و بہبود کے واپس لانے کا جذبہ ہوتا ہے، احترام کی عقیدت مندی شیمانی کے غم اور حالت کمال کی گنا پر مبنی ہوتی ہے۔ اعتماد اور صبر میں استقلال اور تسویق کا مصلح سے رد عمل ہوجانا ہے جس طرح سے مایوسی اور طال میں صورت حال کی ناامیدی سے ہوجانا ہے۔ پہلی صورت میں تم اپنے راز اور اپنے چھپی ہوئی کمزوری کو ظاہر کر دیتے ہو اور تمہیں وہ قوت پھر سے حاصل نہیں ہو سکتی، اخفا سے ہوتی ہے۔ دوسری حالت میں تم اپنی کمزوری کا علاج نہیں کر سکتے، تمہیں اُن حالات کا مقابلہ کرنا ہوتا ہے۔ اور اگر ممکن ہو تو اعتماد کے ساتھ صبر کرنا ہوتا ہے۔ اور اگر اعتماد نہ بھی ہو تو صبر ضرور کرنا پڑتا ہے۔

عشق و محبت۔ عام رائے کے مطابق محبت لطیف جذبہ ہے۔ چنانچہ میں نے

اپنی جامع کتاب میں محبت پر کوئی باب نہیں لکھا بلکہ اس کے متعلق اسے جو کچھ کہتا ہے اسے جذبہ لطیف کے باب میں بیان کر دیا ہے۔ لیکن کوئی جذبہ محبت پر حاوی نہیں ہو سکتا، اور نہ یہ کسی ایک نبض شور کے اندر شامل ہو سکتا ہے۔ محبت ہمیشہ ایک جذبی نظام ہوتا ہے۔ جس سے نرمی اور لطافت ہمیشہ متعلق نہیں ہوتی۔ طاقت کی محبت میں یہ موجود نہیں ہوتی۔ علم کی پر عظمت محبت قطع نظر دوسرے عواطف کے اختلاط کے

اس کے لئے کوئی جگہ نہیں رکھتی۔ جذبہ جنسی کی محبت اس کے مخالف ہوتی ہے لیکن ہماری  
 محبتوں میں یہ اس کثرت سے آتی ہے کہ گویا یہ ان کا خلاصہ ہے۔ یہی نہیں کہ انسانی محبت  
 لطیف ہوتی ہے، بلکہ مفارقت کے تاسف بھی لطیف ہوتے ہیں، مگر مفارقت کی ابتدائی  
 تمنی کے گزرنے کے بعد۔ اس کی امیدوں پریشانیوں اور اندیشوں میں گزشتہ اور آئندہ  
 جذبوں کے ساتھ لطافت کا اختلاط ہوتا ہے، اور اگر بعض ایسے تلخ رنج ہوتے ہیں کسی  
 طرح سے نرم نہیں پڑتے اور جن میں غصہ سخت بنائے رکھتا ہے، پھر بھی لطیف جذبہ اس محبت  
 کی نوعیت کا خلاصہ ہوتا ہے، اور شور کی کسی ایک حالت میں اس کا قریب ترین مثال  
 لیکن سوال یہ ہے کہ محبت نرمی اور لطافت سے اس کثرت کے ساتھ کیوں  
 متاثر ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ وہاں ظاہر ہوتی ہے، جہاں ہمیں اس کی سب سے کم امید ہونی  
 چاہئے تھی۔ کیا اس کی موجودگی اور بے غرضی کی ہمدردی سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ ماں اپنے  
 بچے کی خوشیوں سے ہمدردی رکھتی ہے مگر اس کے باوجود ان کے اظہار پر ایک قسم کی  
 لطیف تمنا محسوس کرتی ہے۔ بیٹے کا بچپن کا جوش و خروش جو اپنے ٹین کے سپاہیوں کی  
 لڑائیوں سے پیدا ہوتا ہے، اس کے اندر ایک ہمدردانہ خوشی پیدا کر دیتا ہے، لیکن اس  
 کی نرمی کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ لڑکا اپنی ماں کی نرمی کو بہت کم محسوس کرتا ہے، اور وہ بھی  
 اس کے معنی نہیں سمجھتی، کیونکہ احساس تاسف کی توجیہ کرنے کے لئے اس کے ذہن میں کوئی  
 شے نمایاں نہیں ہوتی۔ یہ موقع مفارقت کا نہیں ہے جس میں جدائی کی تکالیف کا اثر ہو۔  
 اس کے سامنے صرف بچپن کی خوشی کا ایک منظر ہے، اور باوجود اس کے اس کی ہمدردی  
 اس سے اس قدر مختلف ہے، کہ لطیف محسوس ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ محبت اپنے  
 معروض کو ہمیشہ مجموعی ڈھانچ لیتی ہے، اور ایسے جذبے کے مانند نہیں ہے جو اس کے  
 کسی خاص پہلو تک محدود ہو۔ اس پھیلی ہوئی امید اور اس کے خیالات میں ڈوبی ہوئی  
 خوشی کے ساتھ کوئی نامعلوم افسردگی ضرور مل جاتی ہے۔ عاطفت کی ہلک اس کے  
 سوچ و جذبے پر محیط ہوتی ہے، اور محبت کی ہلک لطافت اور تاسف پر مشتمل ہوتی ہے۔  
 لطافت مرکب اور ماخوذ جذبہ لطیف ایک جنسی نام ہے، جس میں بہت سی اقسام  
 جذبے کی حیثیت سے۔ داخل ہیں۔ یہ خوف اور غصے کے مانند نہیں۔ ہم ان کا انفرادی  
 جذبوں کی حیثیت سے خیال کرتے ہیں، اور اگرچہ یہ جنسوں کو ظاہر کرتے ہیں، مگر ان کے

ارکان کے فرق نسبتہ غیر اہم ہوتے ہیں۔ لیکن جذبہ لطیف کی اقسام میں، ایسی ہی بین الافرادیت ہوتی ہے، جیسی کہ رحم شکرگزاری ملامت اخرام اعتماد اور ہشامانی میں۔ چنانچہ ہم اس کا ایک طبقہ جذبے کی حیثیت سے خیال نہیں کر سکتے بلکہ ایک جنس کی عام خصوصیت سمجھتے ہیں، اور اگر جیسا کہ فرض کیا جاتا ہے، یہ سادہ اور اصلی ہوتا ہے، اور بہ لحاظ زمانے کے ہمارے پہلے جذبوں میں سے ہوتا ہے، تو یہ اپنی اقبام میں سے کسی کے مشابہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ سب کی سب مرکب ہوتی ہیں، بلکہ یہ ایسے جذبے کی حیثیت رکھتا ہے، جو ان سب میں شریک ہوتا ہے۔

- ۱۹۔ تمام لطیف جذبوں میں رحم سب سے سادہ معلوم ہوتا ہے۔ شکرگزاری اخرام آرزو ملامت ہشامانی افسردگی یہ سب ایسے جذبے ہیں جن میں دو یا زائد اقسام ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ لیکن رحم تاسف پرشتل ہوتا ہے، اور تاسف ہی اس کی لطافت کا باعث ہے۔ کیا تاسف لطیف ہی ہوتا ہے۔ کیا بچے کا مال کی گود میں دردِ ہلال دینا لطیف تاسف کا باعث ہوتا ہے۔ کیا لڑکے کا چاقو گم ہونے پر یا ہمارے ایک قیمتی گلدان کے ٹوٹ جانے پر تاسف لطیف ہوتا ہے۔ کیا اس تلخ افسوس میں جو ہمیں دولت مرتبے یا قوت کے چھین جانے پر ہوتا ہے، لطافت پائی جاتی ہے۔ تاسف شد بد بھی ہوتے ہیں اور لطیف بھی اکثر یہ کہا گیا ہے، کہ رحم میں ایک شیرینی ہوتی ہے، لیکن کوئی جذبہ قطعی طور پر اس کی توجہ نہیں کر سکتا۔ اگر ہم ایسے رحم کا تصور کرنے کی کوشش کریں، جو محض تکلیف و تاسف پرشتل ہو، تو یہ نہ تو شیریں ہوگا، اور نہ لطیف۔ اکثر دوسروں کے لاء علاج مصائب پر ہمیں کسی نہ کسی قسم کا رحم محسوس ہوتا ہے، ہم رسمی تسلیوں سے گریز کرتے ہیں، جو بالکل کمزوری معلوم ہوتی ہیں۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہم کچھ نہیں کر سکتے۔ ہم کہتے ہیں کہ کس قدر بولناک بات ہے۔ اگر ہم ایسے چھوٹے چھوٹے کاموں سے محبت کا اظہار کر سکیں، جو سچا مدخلت نہ معلوم ہو، تو تاسف میں شیرینی پیدا ہو جائے گی۔ کیونکہ رحم کی لطافت ان تصورات اور تسویات سے پیدا ہوتی ہے، جو مصیبت اور تکلیف میں مدد کرتے ہیں۔ اگر انھیں ٹکست ہو جاتی ہے، اور یہ بے فائدہ رہتے ہیں، اور سب باتیں ہم زمانے پر چھوڑنے پر مجبور ہوتے ہیں، تو رحم کی لطافت اپنے عناصر میں سے ایک عنصر میں توہل ہو جاتی ہے۔ ہمیں ایک حد تک اس خوفناک تاسف کا احساس ہوتا ہے، جو مصیبت زدہ کو ہوتا ہے۔

لیکن رحم اکثر شیریں اور خوشگوار ہوتا ہے۔ عواطفی اس کے ساتھ اپنا دل بہلاتا ہے۔ اس کے لئے اس کے تاسف میں بھی مزہ ہوتا ہے۔

رحم کے اندر جو لذت بخش عنصر ہوتا ہے، اسے ہم بعض اوقات خوشی قرار دے سکتے ہیں۔ یہ خوشی ایسے نیک کاموں کے خیال پر ہوتی ہے، جو مصیبتوں کو حل دیتے ہیں۔ اس لیے ہمیں شبہ ہوتا ہے، کہ ممکن ہے خوشی اور افسوس کا کوئی لطیف تعاون نرمی اور لطافت کا ذریعہ ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک کا غلبہ ہو، اور دوسرا اس قدر خفیف مقدار میں موجود ہو، کہ اس کا پتہ نہ چل سکے یا اس کا رجحان تو دوبارہ نتیجہ ہو اور غالب جذبہ پر عمل کرے مگر اس کے احساس کا شعور میں اعادہ نہ ہو۔ لیکن یہ نتیجے کے بدلنے کے لئے کافی ہو سکتا ہے، کیونکہ ہم احساس کا تو پتہ نہیں چلا سکتے، اس کی تسوینی کا امتیاز کر سکتے ہیں۔

چنانچہ شکرگزاری پر بحث کرتے ہوئے، جہاں تاسف کا احساس غیر معلوم یا غیر موجود ہو، جہاں خوشی اس کو دیا دیتی ہے، لیکن لطافت میں بدل جانے کے بعد یہ اس کے پائدار اثر کے آگے دب جاتی ہے، ہم نے بحث کا یہی طریقہ اختیار کیا ہے، کیونکہ ہر خوشی اسی طرح سے لطیف نہیں ہوتی، جس طرح سے ہر رنج لطیف نہیں ہوتا۔ مثلاً دوسروں پر اقتدار حاصل کرنے یا دوسروں سے انتقام لینے یا دوسروں سے بغض رکھنے کی خوشی۔ اور نہ یہ کسی دوسرے تکلیف دہ جبر کے عمل سے لطیف بن سکتی ہے۔ صرف افسوس ہی اسے لطیف بنا سکتا ہے۔ معذور آدمی میں ہدیے کی خوشی کے ساتھ ایک طرح کی بے توقیری ملی ہوئی ہوتی ہے۔ دوسرے لوگوں میں خوف کی آمیزش ہوتی ہے مثلاً ہدیہ پانے کی خوشی کے ساتھ ایک دوشیزہ کو ممکن ہے، ان قربانیوں کا خیال ہو، جن کا ممکن ہے کہ اس سے مطالبہ کیا جائے ان اختلاطوں کا نتیجہ لطیف احساس سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ وہ نوں شکرگزاری کے خلاف ہوتے ہیں۔

لیکن شکرگزاری میں اس کی اہم تسویتی معنی کہ محسن کے احسان کا بدلہ دیا جائے، اس امر کی شہادت ہے، کہ یہ نہ تو غصے سے ماخوذ ہے، نہ غور سے اور نہ خوف سے۔ جن میں اس قسم کی کوئی تسویتی نہیں ہوتی بلکہ صرف تاسف سے ماخوذ ہے۔ اور اس تسویتی کو ہم صرف خوشی سے بھی اخذ نہیں کر سکتے۔ افسوس کی طرح سے خوشی بھی اپنے معروض کی موجودگی یا خیال کے باقی رکھنے پر مائل ہوتی ہے لیکن خوشی معروض کو جیسا کہ ہے، ویسا ہی باقی رکھنے پر مائل ہوتی ہے، اور اس کی

اصلاح نہیں کرتی۔ کیونکہ جہاں کوئی شے غم کو برائی سمجھنے والی نہ ہو، وہاں بحالی یا اصلاح کی کوئی تسویق نہیں ہوتی لہذا شکر کی اس امتیازی تسویق کو ہم صرف تاسف کے چھپے ہوئے اثر سے اخذ کر سکتے ہیں۔

لیکن شکر گزار ہی میں جو خوشی ہوتی ہے، وہ اس کے لطیف احساس کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ ہم سب جانتے ہیں کہ جب ہمیں کوئی ایسی چیز دی جاتی ہے جس سے ہم ناخوش ہوتے ہیں یا جو ہمارے لئے بالکل بیکار ہوتی ہے، ہم احسان مند ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ دینے والے کی غرض صرف محبت تھی ممکن ہے کہ ہم اس کو بھی پہچان لیں، کہ ہمیں اس کا مناسب بدلہ دینا چاہئے۔ لیکن ہمیں اکثر لطیف احساس کا تجربہ نہیں ہوتا۔ اور جن حالتوں میں ہمیں لطیف احساس کا تجربہ ہوتا ہے، ہم خوشی کے وجود کا پتا چلا سکتے ہیں، کیونکہ اس کے بغیر شکر گزار ہی کا جذبہ ہوتا ہی نہیں۔ ایک شریف طبع انسان اس بات کو نظر انداز کر دیتا ہے، کہ ہدیے میں تحیل سے کام نہیں لیا گیا ہے، اور جب یہ ہدیہ محبت کی علامت ہوتا ہے، تو خوش ہوتا ہے۔ اس طرح سے رحم اور شکر گزار ہی دونوں میں اگرچہ بے غرضانہ تسویق تاسف سے ہوتی ہے، خوشی اور تاسف کو لطیف احساس پیدا کرنے کے لئے مل کر عمل کرنا پڑتا ہے۔

اگر ہم بقیہ لطیف جذبات پر غور کریں تو ان میں خوشی اور افسوس کی کوئی نہ کوئی آمیزش یا ان کا تعامل نظر آئے گا۔ مثلاً احترام میں تحسین کی خوشی ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ ایک مخفی تاسف بھی ہوتا ہے۔ آرزو میں نصب العین کو دیکھتے ہوئے خوشی ہوتی ہے، اور حقیقت پر نظر کر کے افسوس ہوتا ہے۔ اعتماد میں حفاظت پر خوشی ہوتی ہے، اور کمزوری کا افسوس ہوتا ہے۔ پشیمانی میں نئی زندگی کی ابتداء سے خوشی ہوتی ہے، پرانی زندگی پر جو ابھی ختم نہیں ہوئی ہے، افسوس ہوتا ہے۔

لیکن لطیف لامنت میں ہم یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ صرف تاسف ہی ہوتا ہے۔ زیادتی بے رحمی ناشکری فراموشی پر غور کرنے سے کیا خوشی ہو سکتی ہے، جو اس کا باعث ہوتی ہیں لیکن لامنت ان جذباتوں میں سے ہے، جو صرف عواطف میں ترقی کرتے ہیں۔ ۱۹۲۔  
لطیف لامنت اس شخص کو کی جاتی ہے جس سے ہمیں محبت ہوتی ہے۔ اور جب کسی سے

ہم محبت کرتے ہیں، تو خوشی کی ایک چھپی ہوئی سمج ضرور ہوتی ہے۔ یہ ایک مخفی رجحان کا عمل ہوتا ہے، جو بہت سی یادوں سے مل کر بنتا ہے، اور جو اس وقت بھی جبکہ اس کا معروض سیدہ تکلیف دہ ہوتا ہے، مخفی طور سے زمانہ ماضی سے اس کی طرف آتی رہتی ہے۔ کیونکہ جس سے ہم محبت کرتے ہیں وہ ہمارے لئے خوشی کا ذریعہ ضرور رہا ہوگا۔ وہ کبھی ایسا دکھائی نہیں دے سکتا جس کی طرف سے ہم بے پروا ہوں۔ ذہن کے سامنے ایک تعادل ہوتا ہے، اور اکثر یہ تعادل بہت ہی نمایاں ہوتا ہے، کہ وہ کیا سمجھا اور کیا ہے اور موجودہ تاسف اور خفگی سابقہ خوشی کے رجحان کے ساتھ مل کر عمل کرتے ہیں۔

اس طرح سے خوشی تاسف اور غصہ تینوں عمل کرتے ہیں، لیکن غصہ تو تاسف کو ورشت بناتا ہے خوشی اس کے ساتھ مل کر اسے نرم بناتی ہے۔ یہ مخالف اثرات موجود ہوتے ہیں، اور اس لئے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ملامت لطیف جذبہ نہیں رہتی اور غصے کا اثر خوشی اور محبت کے رجحانات کو باطل کر دیتا ہے۔

اکثر لطیف جذبات میں خوشی یا تاسف کا غلبہ ہوتا ہے اور متمم احساس بعض اوقات محسوس نہیں ہوتا۔ اس طرح سے ہم اس نمایاں تعادل کا پتہ لگا سکتے ہیں، جو شکرگزاری اور رحم کے مابین ہے، کہ ایک میں خوشی کا غلبہ ہوتا ہے، اور دوسرے میں تاسف کا، کیونکہ عموماً اور اک سے تصورات کے مقابلے میں زیادہ قوی جذبہ پیدا ہوتا ہے۔

لیکن سوز و گداز میں دونوں جذبے سادہ طور پر ملے ہوئے ہوتے ہیں، اور ہم زیادہ وضاحت کے ساتھ دیکھ سکتے ہیں، کہ ان کا لطیف احساس کس طرح سے نتیجہ ہوتا ہے جس کا جالباتی احساس خوشی کی قسم کا ہوتا ہے، جو تاسف کے ساتھ مل کر سوز و گداز کا باعث ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارے سب سے شیریں نغمے وہ ہوتے ہیں جن میں سب سے زیادہ غم کے خیال کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم میں ان کے حسن کا احساس نہ ہو، تو پھر وہ پستی کا باعث ہوتے ہیں۔ شیکسپیر کے حُر نیے اور اربسن کے خانگی حُر نیے میں یہی فرق ہے۔ شیکسپیر کے حُر نیے کا حسن، اس کی شان و شوکت، وہ بڑی شخصیتیں جو اس میں حصہ لیتی ہیں ان کے گرد و پیش کا ماحول سب کے سب خوشی اور

استحسان کو باقی رکھتے ہیں، اور ہمیں ان کے انجام پر جو افسوس ہوتا ہے اس کے ساتھ مل جاتے ہیں لیکن اس کے خڑبے میں حزن تو ہے نہیں اور ادنیٰ درجے کے واقعات سے تاسف کی تلافی نہیں ہوتی۔ اگر زندگی سے حزن اور سرتوں کو نکالی دو، تو صرف ایک لال اور افسردگی باقی رہ جائے گی جس میں کسی قسم کی نرمی اور لطافت نہ ہوگی۔

۱۹۳

لیکن جب کبھی ہم زندگی پر جامع نظر ڈالتے ہیں، تو خوشی اور رنج کا احیا ایک ساتھ ہوتا ہے، اگرچہ رنج کا غلبہ ہی ہو۔ ہم انسانیت کے غم آگیاں اور خاموش نغمے کو محسوس کرتے ہیں۔ مسموئی زمین و آسمان بھی دونوں جذبوں کو یاد دلاتے ہیں اور شاعر موسم خزاں کے سہرت بخش کعبیوں کی طرف دیکھتے ہوئے اپنے آنسوؤں کے راز کو محسوس کرتا ہے۔ اور اسی طرح سے انسانی محبت چونکہ اپنے معروض پر جامع نظر رکھتی ہے، اس لئے زیادہ تر لطیف ہوتی ہے۔ اگرچہ جن لفظوں سے یہ اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ بالکل معمولی ہوتے ہیں، مثلاً ”عزیز اور عزیز ترین“ مگر ایسے موقع بھی ہوتے ہیں جن میں یہ سنی سے اس قدر لبریز ہوتے ہیں، کہ یہ ایک لمحے کے اندر محبت کو مر کو ذکر دیتے ہیں۔ ملاقات اور مفارقت کے وقت ان میں کس قدر نرمی اور لطافت ہوتی ہے، کیونکہ ملاقات کی خوشی مفارقت کے رنج کے ساتھ مل جاتی ہے۔ جدائی کے وقت جو افسوس ہوتا ہے، وہ اس خوشی کو جو بچائی کی صورت میں تھی، تحلیل کر دیتا ہے، اور اس لئے جب کبھی ہم ان لفظوں کو محبت کے مخفف اظہار کے لئے استعمال کرتے ہیں تو یہ لازمی طور پر لطیف جذبے کو ظاہر کرتے ہیں۔ جب الوطنی کی نسبت تشکیسیر کا انداز بیان کس قدر لطیف ہے ”یہ عزیز و دل کی سرزمین“ یہ ”پارا ملک“

اور جب تشکیسیر یہ کہتا ہے کہ ”خفیف سے واقعہ پر غم خوشی مناتا ہے“ اور خوشی غم کا اظہار کرتی ہے، تو وہ ان مخالف جذبوں کے ایک دوسرے میں منتقل ہو جانے کو بیان کر رہا ہے جو عموماً ہوتا ہے۔ مگر یہ جذبے ایک دوسرے کے اتنے مخالف نہیں ہیں، جتنا کہ لوگ خیال کرتے ہیں، کیونکہ دونوں عام کشش میں شریک ہوتے ہیں دونوں اپنے معروضوں کو اور اک یا فکر میں باقی رکھنے پر مائل ہوتے ہیں۔ دونوں اگرچہ بہ اعتبار احساس مخالف ہوتے ہیں، مگر ہمنوائی کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں۔ خوشی اور خوف کا اتحاد اس کے مقابلے میں کتنا غیر یاروند ہوتا ہے۔ اس ترکیب کے اندر

کوئی چیز بے چین ہوتی ہے۔ اپنے معروض احترام کے ہم قریب بھی آنا چاہتے ہیں، اور اس کے پاس سے ہٹ جانا بھی چاہتے ہیں۔ ہیبت میں جو خوف ہوتا ہے اسے دب جانا چاہئے۔ ورنہ اس سے جذبہ ضائع ہو جائے گا۔ کھڈ کے کنارے جو رفعت و عظمت کا احساس ہوتا ہے، ممکن ہے کہ وہ خوف میں بدل جائے۔

پس بحیثیت مجموعی جب ہم شہادت پر غور کرتے ہیں تو جذبہ لطیف سادہ اور اصل معلوم نہیں ہوتا۔ کم از کم دو جذبے اس سے پہلے ہوتے ہیں۔ یہ ان سے اور ان کے رجحانوں سے ماخوذ ہوتا ہے، اور اصل نہیں ہوتا۔ خوشی اور تاسف کی بہت سی قسمیں ہوتی ہیں، اور ان سب کے امتزاج سے یہ جذبہ پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن یہ جذبہ جس طرح سے بھی پیدا ہوا ہو، ذہنی ترقی کے تمام نتائج کی طرح سے یعنی معمولی حسبت سے خاص حصوں کے اور غیر ممیز وقوف سے فکر کی اساسی اقسام کے پیدا ہونے اور انہی طلبیہ سے ارادے کے اقسام کے عالم وجود میں آنے کی مانند، لطیف جذبے کو ایسے اجزاء کی میں تحلیل نہیں کیا جاسکتا، جن کا علیحدہ علیحدہ پتا چلایا جاسکتا ہو۔ نتیجہ اپنے ابتداء کا احساس مجموعہ نہیں ہوتا۔ تعادل کے دوران میں اس کی مخصوص کیفیت کا نشو و نما ہوتا ہے۔ اس طرح سے ایک ایسی قسم عالم وجود میں آجاتی ہے جسے ہم لطیف جذبہ کہتے ہیں۔ اس سے موسوم کرتے ہیں، جس کے ارکان میں باوجود ان کے الگ الگ نمایاں فرقوں کے لطافت کی خصوصیت عام ہوتی ہے۔





## (۱۷) باب

عواطف

دقونی شعور کی ترقی سے ہمیں اس امر کا روز بروز کامل اور واضح احساس ہوتا جاتا ہے کہ ہم کیا چاہتے ہیں، اور اسے کس طرح سے حاصل کرنا چاہئے۔ طلب کے معروض زیادہ پیچیدہ اور اختصامی بنتے جاتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ طلب خود زیادہ پیچیدہ اور تمیز بنی جاتی ہے۔ دلچسپی دقون کے ذریعے سے خود کو محدود کرتی ہے اور محدود کرتے وقت اپنی ہیئت بھی بدل دیتی ہے۔ ایک دلچسپی کی تشفی کے عمل میں نئے نتائج کا تجربہ ہوتا ہے، جو نئی دلچسپیوں کا باعث ہوتے ہیں۔ کچھ زمین پر چیزیں پھینک کر خوش ہوتا ہے۔ وہ گیند کو پھینکتا ہے اور گیند اچھلتی ہے۔ خود اچھلنا موثر اور دلچسپ ہوتا ہے۔ اس لئے آئندہ سے چیزوں کے پیچھے پھینکنے کا عام رجحان گیند کی صورت میں اُسے اچھلانے کی دلچسپی کی اختصام صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اسی طرح سے ممکن ہے کہ ابتداءً ایک شخص ایک کتاب

کو محض امتحان پاس کرنے کی غرض سے پڑھے۔ لیکن پڑھتے پڑھتے اُسے اس موضوع سے براہ راست دلچسپی ہو جائے۔ دلچسپی کے اندر یہ تدریجی ترقی کم دیش تمام عمر ہوتی رہتی ہے۔

عواطف کی پیدائش

ایک اور صورت بھی ہے جس میں سابقہ دلچسپی نئی دلچسپی کی پیدائش کا باعث ہو جاتی ہے اور یہ صورت سجد اہم ہے۔ ایک شے جس کا خوشگوار اور تکلیف دہ افعال سے تعلق رہا ہے، اور جو متعدد جذبول کا باعث ہوئی ہے اور جو تشفیوں اور عدم تشفیوں کا سبب بنی ہے، بذات خود قدر و قیمت حاصل کر لیتی ہے، یا خود اسے برا سمجھا جانے لگتا ہے۔ اسے خود اس کی خاطر پسند یا ناپسند کیا جاتا ہے یا اس سے محبت و نفرت کی جاتی ہے۔

بچے کو اپنی ماں سے جو دلچسپی ہوتی ہے، وہ ابتداءً اس کے اس عمل سے متعلق ہوتی ہے، جو وہ اس کی ضروریات اور خواہشوں کے پورا کرنے میں انجام دیتی ہے۔ یہ عمل اس کے پہلانے اس کے ساتھ کھیلنے اور عام طور پر نفسی زندگی کی ترقی میں اس کی مدد کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ وہ اپنی ماں سے محبت کرنے لگتا ہے۔ اسے قطع نظر اپنی ذاتی اغراض کے جنھیں وہ ممکن ہے کہ پوری کرے یا نہ کرے، جو کچھ وہ کرتی ہے، یا جو کچھ اس کے ساتھ پیش آتا ہے، اس سے تعلق خاطر ہو جاتا ہے۔ اس کے رنجیدہ ہونے کا خیال اسے براہ راست رنجیدہ کرتا ہے۔ اس کے خوش ہونے کا خیال، اسے براہ راست خوش کرتا ہے۔ یقیناً گمان کہ اس کے ساتھ بد سلوکی کی جائے ہی ہے، اسے غضبناک بناتا ہے۔ محض اس کی غیر موجودگی سے وہ رونے لگتا ہے، اور اس کے واپس آ جانے سے خوش ہو جاتا ہے۔ اس کے بجائے اس جیسے اور کسی شخص کو لاکر کھڑا کر دیا جائے تو اس سے اس کی تلافی نہیں ہوتی۔

اسی طرح سے ممکن ہے کہ وہ بے جان چیزوں خصوصاً اپنے کھلونوں سے قدر و قیمت وابستہ کرنے لگے۔ ممکن ہے کہ وہ بین کے سپاہی اور کپڑے کے حرگوش سے ایک قسم کی محبت کرنے لگے مثلاً وہ اُسے اپنے پاس سٹائے اور اس وقت تک مطمئن نہ ہو جب تک یہ اس کے پیچھے کے نیچے نہ رہے۔ جب وہ کھلونا ٹوٹ جائے تو ممکن ہے، وہ اس جیسا دوسرا کھلونا یا اس سے بہتر کھلونا پا کر کافی طور پر مطمئن نہ ہو۔

اس میں شک نہیں کہ چھوٹے بچے اپنے کھلونوں میں ایسی نفسی زندگی سمجھتے ہیں جو کسی حد تک ان کی نفسی زندگی کے ماثل ہوتی ہے۔ اس لئے ان کی محبت کا معروضہ ان کے لئے خالصتہً غیر شخصی نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک بے جان شے سے غیر شخصی بنائے بغیر یا نہایت ہی مبہم طور پر شخص کر کے عواطفی قدر و قیمت منسوب کی جائے۔ ایک پڑانے اور آزمودہ حق سے ہمیں محبت ہو سکتی ہے، یا ایسی کتاب سے ہمیں محبت ہو سکتی ہے، جو برسوں ہمارے زیر استعمال رہی ہو۔ بہترین حقہ یا اسی کتاب کا خوبصورت ترین جلد کا نسخہ بدل کے طور پر کام نہیں دیتا۔

بچے کو اپنی ماں سے یا اپنے کھلونے سے جو محبت ہو جاتی ہے، وہ اسی کیفیت کی مثال ہے جسے ہم بہتر لفظ نہ ملنے کی وجہ سے عاطفت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ معمولی زبان میں اس لفظ کے معنی کچھ متعین سے نہیں ہیں، اور عام طور پر نفسیاتی بھی اس کے زیادہ قطعی معنی مقرر کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ لہذا اسے اس طرح سے استعمال کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے، جس طرح سے کہ ہم نے اس کو استعمال کیا تھا۔ اس استعمال میں اور عواطفیت کے لفظوں کے عام استعمال میں ایک ربط پایا جاتا ہے۔ ایک شخص جب ایک شے کو ان خاص فوائد سے قطع نظر کر کے جو اس سے حاصل ہوتے ہیں، غیر معمولی طور پر عزیز رکھتا ہے، تو کہا جاتا ہے کہ وہ اس سے عواطفی قدر و قیمت منسوب کر رہا ہے۔ ایک کتاب کے پڑانے اور فرسودہ نسخے کو نئے بہتر چھپے ہوئے اور جلد والے نسخے کو ترجیح دینا، عواطفی بات ہوتی ہے۔ رسکن نے ریلوں پر جو اعتراض کیا تھا وہ بھی عواطفی کہلاتا ہے، کیونکہ یہ کسی ایسے حقیقی نقصان پر مبنی معلوم نہیں ہوتا، جو ان سے

لے یہ لفظ سب سے پہلے سٹرٹینڈ نے تجویز کیا تھا ”سہرت اور جذبات“، مائٹڈ این ایس جلد ۵ انگریز نفسیاتوں نے لفظ عاطفت کے استعمال کو عام طور پر اختیار کر لیا ہے لیکن یہ براعظم یا اسوائے چند مستثنیٰ صورتوں کے، امریکی مصنفین نے اختیار نہیں کیا۔ یہ لوگ عموماً لفظ عاطفت کو بہت ہی مبہم معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور ان میں ان کے معنی کی نسبت بھی کچھ اتفاق نہیں ہے۔ عموماً یہ ان کے یہاں پائڈ ارجنڈ کے معنی میں آتا ہے سٹرٹینڈ کے لفظ عاطفت کے قریب ترین معنی کے اعتبار سے رلو کے یہاں لفظ جوش ہے۔ اس بات کی بہت ضرورت ہے کہ اکتسابی جذبی برحمان کے لئے

پہنچتا ہوگا، اور یہ ان عظیم اسان غایتوں کو نظر انداز کرتا ہے جو اُس سے وابستہ ہیں۔  
میڈیا کی تلاش کا معمولی شادی پر فرار کو ترجیح دینا ایک عواطفی بات ہے۔

یہ بات تو صحیح نہیں ہے کہ اصلاح کے جو معنی ہم لیتے ہیں، اس اعتبار سے عام عواطف  
عواطفی ہوتے ہیں۔ لیکن اس میں شک نہیں، ان سب میں ایک شے سے محض اس کی خاطر  
اور قطع نظر ان فوائد کے جو ان سے حاصل ہو سکتے ہیں قدر و قیمت منسوب کی جاتی ہے۔  
عام استعمال میں یہ لفظ ان خاص صورتوں میں استعمال ہوتا ہے، جہاں وہ چیزیں جن  
سے قدر و قیمت منسوب کی جا رہی ہے درحقیقت قیمتی اور قابل قدر معلوم نہیں ہوتیں۔

عواطف رجحانات ہوتے ہیں، حقیقی احساسات نہیں ہوتے۔ عاطفت کی جس طرح  
سے ہم نے تعریف کی ہے اس کو اس طرح سے کسی لمحے میں حقیقت محسوس نہیں کیا جاسکتا  
جس طرح سے کہ جذبات کو محسوس کیا جاسکتا ہے۔ جذبات طلب لذات اور الم سے  
جس طرح سے کہ یہ حقیقت محسوس ہوتے ہیں سے دو طرح سے تعلق ہوتا ہے۔ اول تو یہ کہ  
ان سے پیدا ہوتی ہے۔ میں خوشگوار دھیمی کی مختلف صورتوں کو وقتاً فوقتاً ایک شخص  
سے لئے جلتے ہوئے محسوس کرتا رہا اور اس کے بعد مجھ میں دوستی کی عاطفت پیدا ہوئی ہے۔

اس کے برعکس عواطف ایک بات پیدا ہونے کے بعد خود بہت سی احساسی  
ردشوں اور طلبوں کا مخرج ہوتے ہیں اور متغیر حالات کے ساتھ متغیر ہوتے رہتے  
ہیں۔ یہ مرکب ذہنی رجحان ہوتے ہیں اور جیسے جیسے مواقع پیدا ہوتے جاتے ہیں یہ  
جذبات کے مکمل مجموعے کی پیدائش کا باعث ہو سکتے ہیں میٹر شدہ کہتے ہیں "ایک شے  
سے محبت کے یہ معنی ہیں، کہ اس کی موجودگی سے خوشی ہوتی ہے اور یہ موجود نہ ہو، تو اس  
کی خواہش ہوتی ہے۔ اس کے انتظار میں امید یا مایوسی ہوتی ہے، اس کے ضائع ہونے  
یا اسے نقصان پہنچنے کے خیال سے خوف ہوتا ہے۔ اس کی غیر متوقع تبدیلیوں سے حیرت  
یا تعجب ہوتا ہے۔ جب ہماری دلچسپی کی راہ میں خلل پڑتا ہے، تو غصہ آتا ہے، جب ہم  
رکاوٹوں پر غلبہ پالیتے ہیں، تو فخر ہوتا ہے، اپنی خواہش کے حاصل کرنے میں نشتی یا ناکامی  
ہوتی ہے۔ شے کے نقصان ضرر یا ضائع ہو جانے سے فوس ہوتا ہے۔ اس کے مل جانے

یا درست ہو جانے سے خوشی ہوتی ہے، اور اس کی خوبی اور عمدگی پر استحسان ہوتا ہے، اور جذبات کا یہی سلسلہ کبھی ایک ترکیب سے واقع ہوتا ہے، اور کبھی دوسری سے۔ اس کا مدار مناسب حالات کے جمع ہونے پر ہوتا ہے۔“

حالات کے بدلنے کے ساتھ ہر عاطفت کی سوانح حیات میں جسے ہم پسندیدگی یا نفرت کہتے ہیں ایک ہی طرح کے جذبول کا بار بار اعادہ ہوتا ہے۔ اسی سلسلے کی موجودگی سے بجائے لذت کے الم ہونے لگتا ہے، اس کے دفع کرنے کی خواہش ہوتی ہے، اور ہم اس کے سامنے سے چلے جانا چاہتے ہیں، سوائے اس حالت کے جب ہم اسے نقصان پہنچا سکیں یا اس کی کیفیت کو گھٹا سکیں... جب یہ ہم پر عائد کر دی جاتی ہے یا زبردستی چارے سامنے رہتی ہے تو ہمیں غصہ یا خوف رہتا ہے... اس کے نقصان یا ضرر پر غم یا افسوس نہیں ہوتا بلکہ اس کی موجودگی اور خوش حالی پر غم و افسوس ہوتا ہے۔“

عواطف کو مقرون اور مجرد میں تقسیم کیا جاسکتا ہے اس تقسیم میں سہولت تو ہے، لیکن یہ بے اہم شکل ہی سی۔ مقرون کے معروض افراد یا افراد کے وہ مجموعے ہوتے ہیں جو ایک قسم کے کل میں متحد ہوتے ہیں۔ اس معنی

عواطف کی پیچیدگی اور تجرید کا نشوونما۔

میں بچے کو اپنی ماں سے جو محبت ہوتی ہے وہ مقرون ہوتی ہے۔ دوسری طرف مجرد عواطف کے معروض میں مقرون تجربے کی کوئی عام خصوصیت ہوتی ہے۔ طاقت شہرت انصاف اور سچائی کی محبت اس عنوان کے تحت آتی ہے۔

پہلے مقرون عواطف افراد کی طرف مائل ہوتے ہیں جو منفرد اشخاص سے محبت کرنا شروع کرتا ہے۔ مثلاً اپنی کھلائی یا ماں سے۔ لیکن جیسے اس کا تجربہ وسیع اور منظم ہوتا جاتا ہے اسی عاطفت پیدا ہوتی جاتی ہے جس کا معروض معاشرتی مجموعے کی حیثیت سے خاندان ہوتا ہے۔ جس کے اندر وہ تمام چیزیں داخل ہیں جن کا خاندانی زندگی سے بہت گہرا تعلق ہے۔ اسے گھر کی ماطفت کہہ سکتے ہیں۔ جب یہ کافی بڑی کر جاتی ہے تو یہ گھر کے ٹوٹ جانے کے بعد بھی مدتوں باقی رہتی ہے۔ در سے میں ایک خاص ماطفت پیدا ہوتی ہے، جو ممکن ہے زندگی بھر باقی رہے۔ ساٹھ یا ستر برس کا آدمی ممکن ہے ایک

پرانے مدرسے کے ساتھی کو دیکھ کر اپنے دل کے اندر ایک قسم کی حرارت محسوس کرے حالانکہ بحیثیت فرد وہ اس کی پروا نہ کرتا ہو بلکہ بہ نظر نفرت دیکھتا ہو۔ اس کے کچھ عرصے بعد حب الوطنی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور یہ کم و بیش جامع ہو سکتا ہے۔ اسے مقامی حب الوطنی کہہ سکتے ہیں جو اس شہر گاؤں یا تحصیل تک محدود ہوتی ہے جس میں ایک شخص پیدا ہوتا ہے یا رہتا سہتا ہے۔ یہ محدود ذہنی میں اپنے ملک کی محبت بھی ہو سکتی ہے مثلاً پاکستان یا اُردوستان کو چھوڑ کر اسکا چستان کی محبت، یا یہ ایک قسم کی شہنشاہی عاطفت ہو سکتی ہے۔

حب نفس بے حد سے متجاوز ہو جاتا ہے، تو اسے خود غرضی کہتے ہیں اور اسے ایک مفرون عاطفت شمار کرنا چاہئے جس کا معروض فرد ہوتا ہے۔ اس کا متعلق ایسی ذات کے تصور سے ہوتا ہے جو کبھی اغراض رکھتی ہے، جن کا تصادم دوسروں کی غمی اغراض سے ہوتا ہے۔ جس حد تک خدمت عام کی دلچسپی اپنے بچانے کسی دوسرے شخص کو اسے انجام دیتے ہوئے دیکھنے سے پوری ہو جاتی ہے، حب نفس کو اس میں دخل نہیں ہوتا جو جس حد تک اس کی تشفی کا انحصار اس کام کے خود انجام دینے میں ہوتا ہے اور دوسرے کے انجام دینے سے اسے تشفی نہیں ہوتی یہ حب نفس پر مبنی ہوتی ہے۔

عام طور پر حب نفس کے اندر وہ تمام خصوصیات ہوتی ہیں جو محبت کی دوسری صورتوں میں پائی جاتی ہیں کسی شخص کے محبت کرنے والے معنی یہ ہیں کہ اس کی موجودگی سے تشفی ہوتی ہے اور اس کے موجود نہ ہونے سے بے اطمینانی اور بے چینی۔ اب ایک شخص خود اپنے لئے تو ہمیشہ مقامی طور پر موجود ہوتا ہے۔ اس لئے اس مقامی موجودگی سے کوئی خاص تسکین نہیں ہو سکتی۔ لیکن وہ لذت جو ہمیں ایک دوست کی موجودگی سے ہوتی ہے زیادہ تر اس کے ساتھ معاشرتی ربط و ضبط کی لذت ہوتی ہے، اور اس سے ہمیں واضح طور پر ان معنی کا تحقق ہوتا ہے جو اس کا وجود ہمارے لئے رکھتا ہے حب نفس میں بھی اس کا ایک رُخ پایا جاتا ہے۔ حب نفس کی ایسے مواقع سے تسکین ہوتی ہے جن میں ایک شخص اپنی ذات کی طرف اس طرح سے متوجہ ہوتا ہے کہ اسے اپنی اہمیت کا واضح طور پر احساس ہو جاتا ہے۔ اپنی ذات کے متعلق باتیں کرنے سے، اپنے متعلق دوسروں کی باتیں سننے سے، دوسروں کے اپنے سے مدد اور مشورہ طلب کرنے سے اس کی تشفی ہوتی ہے۔ بعض لوگوں کو اپنا نام مچھا ہوا دیکھ کر یا اپنے نام کو کسی دستاویز کے ساتھ

منسلک دیکھ کر خوشی ہوتی ہے یہ جب نفس کی شکین کی ایک خاص مثال ہے۔

دوسری طرف جب اپنی طرف توجہ کرنے اور اپنی اہمیت کے محسوس کرنے کے رجحان میں کسی طرح سے خلل واقع ہوتا ہے، تو جب نفس کی ناکامی کا بہت ناگوار احساس ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم اپنی نسبت باتیں کرنا چاہتے ہیں، اور ہمیں ایسے لوگ نہیں ملتے جو ہماری باتوں کو سنیں۔

اور امور میں جب نفس اور دوسروں کی محبت کے مابین کشمکش بہت ہی قریبی ہوتی ہے۔ ہمیں ذات کو نقصان یا ضرر پہنچنے کی توقع سے خوف کا احساس ہوتا ہے۔ اور جب ذاتی دھچکی کی تشفی کی مخالفت ہوتی ہے، تو غصے کا احساس ہوتا ہے۔ جب ہم اپنے نجی فائدے کے حاصل کرنے میں رکاوٹوں پر غالب آجاتے ہیں، تو فخر کا احساس ہوتا ہے ۲۰۰ جب ہمیں ضرر یا نقصان پہنچتا ہے تو رنج ہوتا ہے، اپنی اعلیٰ صفت یا فوقیت محسوس کر کے استعسان ہوتا ہے۔

غور و فحقوق و امتیاز کا شوق اور جب شہرت جب نفس کی ایک رخ ترقیاں ہیں، اور ان کے یک رخ ہونے کی وجہ سے مقرون عواطف میں سے نہیں بلکہ مجرد عواطف میں سے شمار کرنا چاہئے۔ ان میں سے ہر ایک ذات کی زندگی کے ایک عام پہلو کو اپنا معروض بناتا ہے۔ غور میں جو چیز خاص طور پر قیمتی سمجھی جاتی ہے، وہ اپنا دوسروں کے مقابلے میں تفوق یا کم از کم مساوات ہوتی ہے۔ زخمی غور کے جذبات خصوصیت کے ساتھ اس وقت برانگیختہ ہوتے ہیں جب ہم اپنی نسبت یہ محسوس کرنے اور تسلیم کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ ہم دوسروں کے تابع ہیں ان کا مشورہ طلب کرنے ان کے راستے پر چلنے یا ان سے روپیے قرض لینے پر مجبور ہیں۔ دوسری طرف غور آسودہ کے جذبات خاص طور سے اس وقت تسبیح ہوتے ہیں جب ہمیں صاف طور پر خود اپنے لئے کافی ہونے یا دوسروں کے اپنے تابع ہونے کا احساس ہوتا ہے۔

مغز آدمی کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اس آزادی یا تقویٰ سے خوش ہوتا ہے جس کی نسبت وہ یہ فرض کرتا ہے کہ اسے حاصل ہو چکی ہے۔ اس کی اس خوشی میں صرف اس وقت خلل واقع ہوتا ہے جب کوئی ایسی بات ہو جاتی ہے جس سے اس کی اس رائے میں جو اس نے اپنے آپ اپنے مرتبے، اور اپنے مقبوضات کی نسبت پہلے سے

قائم کر رکھی ہے، خلل واقع ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے غرور اور قوت و امتیاز کی عام محبت میں فرق ہے۔ حریص آدمی ممکن ہے قوت و امتیاز کے لئے بچھینی سے کوشش کرے اور خود کو اپنے مقابل کو پورا کرنے کے لئے ایسے احسانات کا ممنون بنائے جن کو وہ ادا نہ کر سکے، لیکن یہ وہ دوسروں کے آگے جھکے اور ان کی خوشامد کرے۔ لیکن جو شخص محض مغرور ہوتا ہے وہ اس قسم کے کردار کو اپنے لئے قابلِ نفرت پاتا ہے۔

وہ اپنے موجودہ مرتبے اور حالت پر بالکل مطمئن ہوتا ہے اور ایسے امتیاز و قوت کے حاصل کرنے کے لئے جو اسے پہلے سے حاصل نہیں ہے دوسروں کے ساتھ مقابلہ کرنے کی کوئی تحریک محسوس نہیں کرتا۔ مخر و غرور میں فرق ہے کیونکہ یہ محض ذات کے تقویٰ یا فضیلتوں ہی کو قابلِ نذر نہیں سمجھتا بلکہ اس بات کا بھی طالب ہوتا ہے کہ دوسرے ان تقویٰ اور فضیلتوں کو صاف صاف طور پر تسلیم کریں۔ اس لئے اس میں دوسروں کے تابع ہونے کو دخل ہو جاتا ہے جو خالص غرور کے لئے قابلِ نفرت ہے۔ تعارض کرتے وقت انسان ڈینگیں مارتا ہے، وہ اس کو ضروری سمجھتا ہے کہ دوسرے آدمی اس کی تعریف و تحسین کریں، تاکہ وہ ان اعلیٰ صفات کمالات یا مقبوضات سے لطف اندوز ہو سکے جو وہ سمجھتا ہے کہ اسے حاصل ہیں لیکن مغرور آدمی ڈینگیں نہیں مارتا وہ صرف اپنی حقیقی برتری کو قیمتی سمجھتا ہے، اور اس کے اہلکار کو ضروری نہیں سمجھتا۔ جب مخر کا احساس ہوتا ہے، تو ہم ہمیشہ اپنے آپ کو بالواسطہ اور خلج سے دیکھتے ہیں اس طرح سے جس طرح کہ ہم ایک باہر سے دیکھنے والے کو دکھائی دیتے ہیں، لہذا آئینہ مخر کا نشان اور علامت ہوتی ہے۔

ان مجرد خواص میں سے جو بے نفس سے تعلق نہیں رکھتے ہیں ہم بے انصافی و ظلم کی نفرت، علم و حکمت یا مذہب کی خدمت، کفایت سفاری یا تزیین یا صفائی کے شوق، اگر بد تنصیع یا چالوسی سے متغیر کا ذکر کر سکتے ہیں۔ کار لال کی بطل برستی بڑی حد تک طاقت اور کمال کی مجرد صفت کو خود اس کی خاطر عزیز رکھتی تھی۔ اس کے برعکس کمزوری اور نااہلی اس کے تنفر کا باعث تھی۔ بے انصافی سے نفرت رکھنے کے معنی محض ان زیادتیوں پر ناراض ہونے کے نہیں، جو ہمارے یا ہمارے دوستوں کے ساتھ کی جائیں، بلکہ یہ زیادتیوں پر ناراض ہونے کے ہیں، جہاں کہیں بھی یہ واقع ہوں حتیٰ کہ اس وقت بھی، جب کہ بیچارے دشمنوں کے ساتھ یا ایسے اشخاص کے ساتھ کی جائیں جن



سے ہمیں خاص دلچسپی نہ ہو۔

جو شخص اس عاطفت یا اس کے مثل عواطف کو شہیت کے ساتھ محسوس کرتا ہو، اس میں مجر و کیفیت کے مستحض کر لینے کا رجحان ہوتا ہے مثلاً شہلی اور بائرن نے آزادی یا ورڈ سوورسجھ نے فریضے کی نسبت جس انداز میں لکھا ہے، اس پر غور کرو۔ کیفیات شہادی کو پسند کرنے والا، فضول خرچی اور اسراف کو جہاں کہیں دیکھے یا سنے گا اس کو تکلیف ہوگی، بلکہ اس کے خیال تک سے اُسے کوفت ہوگی۔ دولت کے پجاری کو کسی کروڑپتی کے ملنے یا خزانے کے دیکھنے ہی سے عواطفی لذت حاصل ہو جاتی ہے۔



# باب (۱۸)



## جہلت



کہا جاتا ہے کہ انسان کا معاشری علائق میں، یا بحالت جنون، ان عقلی رجحانات کو فرض کئے بغیر جنہیں اب عام طور پر جہلتیں کہا جاتا ہے، کافی دشنامی بیان پیش کرنا ناممکن ہے۔ یہ تصور معاشری نفسیات اور فرضیات نفس سے ماخوذ ہے، اور اسے عام نفسیات میں بھی جگہ ملنی چاہئے۔ کیونکہ نفسیات کا عام نظریہ ایسا ہونا چاہئے، جس سے ان تمام جزئی مظاہر ذہن کی کافی دشنامی توجیہ ہو سکے، جن کا نفسیاتی تحقیق کے مختلف شعبوں میں مطالعہ کیا جاتا ہے۔

جہلی کردار حیوانات کے اندر  
حیوانات میں ہم کردار کی ایسی اقسام دیکھتے ہیں، جو ایسے نتائج کا باعث ہوتی ہیں جو خود ان کے لئے منہد ہوتے ہیں، مگر جو تحصیل واکتساب اور سابقہ تجربے کے استعمال سے جزوِ پاکیزہ آزاد ہوتے ہیں۔ ایسے حشرات الارض

ہوتے ہیں جو انڈے دینے سے پہلے پیچیدہ قسم کے افعال انجام دیتے ہیں اور ایسے مقامات اور ایسے حالات میں انڈے دیتے ہیں، جہاں بچوں کو نکلنے کے بعد کافی اور مناسب غذا میسر آ سکے۔ حیوانی زندگی کی اس سے بلند سطح پر ہم ایک سال کی عموماً پرندے کو گھوسلا بناتے ہوئے دیکھتے ہیں، جو انھیں چیزوں سے اور اسی قسم کا گھوسلا بناتا ہے جیسا اس کی نوع کے پرندے بنایا کرتے ہیں حالانکہ یہ بڑا ہو کر اپنی نوع کا گھوسلا نہیں دیکھتا، اور یہ فرض کرنا محض لغو ہے کہ اس کو ماں باپ کا گھوسلا یاد ہوتا ہے، جہاں سے گزشتہ بہار کے ختم پر یہ رخصت ہوا تھا۔ بطح کے وہ بچے جو مرغی کے بچے نکلتے ہیں، اپنے نوع کے بڑے پرندوں کی مثال کو دیکھے بغیر تیرتے ہیں اسی طرح سے مشین کے ذریعے سے جو مرغی کے بچے نکلتے ہیں، وہ چھوٹے چھوٹے دانوں پر بالکل اسی طرح سے چوہ مار رہے ہیں، ایک دوسرے سے چھینتے اور نگل لیتے ہیں جس طرح سے اس جنس کی خصوصیت ہے۔

۲۰۳ اکیلی بھوکا اپنے بچے کے لئے انتظام، نوجوان پرندے کا گھوسلا بنانا، بطح کے بچے کا تیرنا، مرغی کے بچوں کا کھانا، یہ سب جبلتوں کی مثالیں ہیں۔ یہ کردار کے رجحانات ہیں، جو خلقی ہوتے ہیں، اور ان کا تجربے سے اکتساب نہیں کیا جاتا۔ اگرچہ یہ ان غایتوں کے لئے موزوں و مناسب ہوتے ہیں، جو اس حیوان کے لئے ضروری ہوتی ہیں، لیکن ان جبلتوں کے ابتدائی ظہور کے ساتھ غایتوں کا علم نہیں ہو سکتا۔ پرندہ جو پہلے پہل گھوسلا بناتا ہے، اسے ان انڈوں کا علم نہیں ہو سکتا جن کی گھوسلے میں حفاظت ہوگی۔ اگر ہم اس پرندے کے شعور میں داخل ہو سکتے، جو پہلے پہل گھوسلا بناتا ہو، تو ہمیں یہ معلوم ہوتا، کہ گھوسلے کی تعمیر کسی داخلی اقتضا کی بنا پر ہو رہی ہے، جو بطور خود کافی ہے، اور یہ بلاشبہ ایسی فعلیت ہے، جو یقیناً بجائے خود لذت بخش ہے۔ میزان حیوانی میں جیسے جیسے ہم بلند ہوتے ہیں (یعنی کم پیچیدہ نظام عصبی والے حیوانات سے زیادہ پیچیدہ نظام عصبی رکھنے والے حیوانوں پر آتے ہیں) تو کردار کے خود کار و خلقی نمونوں کی جگہ ایسا کردار لے لیتا ہے، جس کے اندر تجربے سے متغیر ہونے کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ یہ الفاظ دیگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کردار خود کار تو کم اور تجربے کے ذریعے سے تغیر پذیر زیادہ ہوتا جاتا ہے، اور اس کے ہمراہ وقوف

بڑھتا جاتا ہے۔

جبلتیں جو تقریباً خود کار اور غیر متغیر ہوتی ہیں، اُس حیوان کے لئے بچہ مفید ہوتی ہیں جو ایسے کجس حالت میں رہتا ہو، کہ مقررہ ردات عمل سے بحیثیت مجموعی کام چل جائے، کیونکہ تمام تالابوں میں پانی ایک ہی کثافت کا سیال ہوتا ہے اور اس کے کیمیائی خواص بھی ایک ہی ہوتے ہیں، اس لئے بطح کے بچے کا اس میں اتنا اور بچوں سے چوڑوں کی سی حرکت کرنا بہر حال مفید و کار آمد ہوتا ہے۔ اگر تالاب میں سیال مادہ کبھی تو پانی ہوتا، اور کبھی گندک کا تیزاب اور کبھی خالص ایلکول، تو رد عمل میں انتخاب ضروری ہوتا، جس کے لئے نظام عصبی کی زیادہ پیچیدگی اور شعور عمل کی زیادہ مداخلت ضروری ہوتی۔

نظریہ ارتقاء کے بموجب جو عام طور پر مسلم ہے، ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ جبلتیں کرار کے ایسے سورونی رجحان ہیں، جو اس نوع کی بقا کے لئے مفید ہوتے ہیں جس کے اندر یہ پائے جاتے ہیں اور جو فطری انتخاب کے قوانین کے ذریعے نوع کے تمام رکان میں پیدا ہو گئے ہیں۔ ایک زمانے میں یہ فرض کیا جاتا تھا کہ جبلتوں کی ابتدا انفرادی حیوانات کی اکتسابی عادات سے ہوتی ہے، اور یہ عادتیں چونکہ مسلسل کئی پشت تک جاری رہتی ہیں، اس لئے آخر کار سورونی ہو جاتی ہیں۔

برسوں اس نظریے کو اس بنیاد پر ناقابل قبول قرار دیا گیا ہے کہ اختیاری شہادت نہایت ہی شدت کے ساتھ اس امر کا پتہ دیتی ہے کہ اکتسابی خصوصیات کبھی متواتر نہیں ہوتیں۔ موجودہ زمانے میں مسلمہ نظریہ یہ ہے کہ رجحانات کردار میں جہاں ساخت کی جزئیات کی طرح سے کہیں کہیں تغیر ہوتا ہے، (قابل یہ تغیرات نظام عصبی کی ساخت کے تغیرات پر مبنی ہوتے ہیں) اور یہ تغیرات مینڈل کی اِکائی کی خصوصیات کی حیثیت سے متواتر ہوتے ہیں اس صورت میں ایسے خلقی کردار کے تغیرات جو اس فرد کی بقا کے مخالف ہونگے، جس سے ان کا اظہار ہوتا ہے، جلد ہی مٹ جائینگے اور وہ افراد جن کے کردار میں ایسے تغیرات ہوئے ہیں، جو ان کی بقا کے مناسب ہیں، آخر کار ان افراد کو مٹا دیں گے جن کے اندر یہ نہ ہوں گے۔

یہ بات تو ایک حد تک یقینی ہے کہ مفید رجحانات کردار کا انتخاب جبلت

کی ترقی میں ایک اہم عامل ہے۔ لیکن اب ہمیں یہ بات یقینی معلوم نہیں ہوتی کہ اکتسابی رجحانات کردار کے متواتر ہونے کے قدیم نظریے میں کسی حد تک بھی حقیقت نہیں ہے۔ یہ ہم بتا چکے ہیں کہ میکڈوگل نے اس امر کی شہادت پیش کی ہے کہ جس کردار کا ایک مقصد کے پیش نظر اکتساب کیا جاتا ہے، اس کے رجحانات کو چند پشت کے بعد زیادہ آسانی سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اگر ان نتائج کی توثیق ہو جائے تو اکتسابی خصوصیات کا ٹھیک ویسا ہی تواتر ہوگا، جو جبلت کی اصل کی نسبت قدیم توجیہ کے صحیح ثابت کر دینے کے لئے ضروری ہے۔ لیکن ان نتائج کی اہمیت کی نسبت ابھی کوئی رائے قائم کرنا قبل از وقت ہے۔ لیکن کم از کم اس امکان کے قبول کر لینے کے لئے تیار رہنا ضروری ہے، کہ جبلتوں کے ارتقا میں چند پشتوں کی مسلسل اکتسابی عادات جن سے ان کی اولاد کے رجحانات کردار میں تبدیلیاں واقع ہو جاتی ہیں، اہم کام انجام دیتی ہیں۔

انسان میں کل جسم کے مخصوص اور از خود

جبلت انسان کے اندر

ہونے والے روات عمل جو خلقی ہوں اور اکتسابی ہوں بہت ہی کم ہیں۔ ان میں سے ایک جس کا

مشابہ ہو سکتا ہے، بچے بعد دیگرے، دنوں ٹانگوں کا پھیلنا اور سکڑنا ہے جو چلتے وقت ہوتا ہے۔ یہ حرکت اکثر بچے پیدائش کے ابتدائی چند روز کے بعد اس وقت کرنے لگتے ہیں جب انہیں اس طرح سے لیا جاتا ہے کہ ٹانگیں حرکت کرنے کے لئے آزاد ہوتی ہیں۔ لیکن اگرچہ ٹانگوں کا اس طرح سے بچے بعد دیگرے حرکت کرنا خلقی ہے، مگر چلنا بعد کو سیکھنے کے عمل سے آئے گا جس میں شعوری کوشش بڑا کام انجام دے گی۔

اس طرح بعض انسان کا کردار ان حشرات الارض اور ادنیٰ درجے کے حیوانوں کے کردار سے بالکل مختلف ہے، جن کا کردار ایسے خاص خاص خلقی روات عمل پر مشتمل ہوتا ہے، جن کے سیکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اگر جبلت کی ہم یہ تعریف کریں کہ یہ کل جسم کا مقررہ خلقی رد عمل ہوتا ہے، تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ انسان کے اندر بہت ہی کم اور نہایت ہی غیر اہم جبلتیں ہیں۔

لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ انسانی کردار کی خلقی بنیاد سبھی غیر اہم ہے۔  
 بجائے، محبت، مواصلت، لڑنے، وفاداریوں کے عہد و پیمان کرنے وغیرہ کے میلانات  
 انسان کے اندر خلقی ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان خاص معروضات کا تعلق جو میلانوں کو متبیج کرتے  
 اور اپنے کردار کے لئے استعمال کرتے ہیں، خود کی ذہنی تاریخ سے ہوتا ہے۔ انسانی  
 جبلت پر جن مصنفوں نے خامہ فرسائی کی ہے (مثلاً پروفیسر میکڈگل) ان کے نزدیک  
 اسی قسم کے میلانوں کو جبلتیں کہتے ہیں۔ جو لوگ انسانی جبلتوں کے تصور کی صحت سے  
 انکار کرتے ہیں عام طور پر جبلت کی کچھ اہم قسم کی تعریف کرتے ہیں کہ یہ ایک خاص بیج کا  
 ایک خاص رد عمل ہوتا ہے، اور پھر یہ بتاتے ہیں کہ انسان سے اس قسم کے بہت کم  
 روایت عمل کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن اس کو ہر شخص تسلیم کرتا ہے، اور ایسا استدلال ظاہر  
 ہے کہ انسانوں میں کردار کے عام خلقی میلانات کی اہمیت و عمومیت کے مسئلے سے غیر متعلق ہے  
 واقعے کے متعلق کسی سوال کا تصفیہ کرنا محض تعریفوں پر جھگڑنے سے ناممکن ہے۔

مثلاً ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان میں جنگجویی کی جبلت ہوتی ہے، تو اس بارے میں  
 وضاحت ہونی ضروری ہے کہ ہماری اس سے مراد کیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ  
 بعض مواقع پر یا بعض اشخاص کی موجودگی سے اسے غصے کے جذبے کا تجربہ ہو گا، اور  
 وہ شدید کردار یا اس کا کوئی بدل عمل میں لائے گا، (مثلاً کالی طعن و تشنیع وغیرہ)

اس سے جو خاص کردار پیدا ہوتا ہے وہ زیادہ تر نہ تو خلقی طور پر منظم ہوتا  
 ہے اور نہ از خود۔ بہت چھوٹا بچہ اس شے یا اس شخص کے تھپڑا دیتا ہے جس سے  
 یہ ناراض ہوتا ہے، اور غالباً یہ صحیح معنی میں ایک خلقی رد عمل ہے۔ لیکن یہ بہت موثر  
 قسم کا رد عمل نہیں ہے۔ اور جو شخص اپنے حریف کو ہاتھوں کی ضرب سے حقیقتہً ضرر  
 پہنچانا چاہتا ہو، تو اسے سیکھنا چاہئے کہ ایسا کس طرح کیا جاتا ہے۔ اسے گھونٹنا پانا  
 اور اپنے انگلیوں کو ایسی جگہ رکھنا سیکھنا چاہئے جہاں کہ ان میں سوخ نہ آئے اور  
 اسے اپنے حریف کے جڑے پر یا پسلیوں پر وار کرنا چاہئے، اور ایک بازو کو صریح  
 سے رکھنا چاہئے کہ اس سے خود اس کے جسم کے ان اہم حصوں کی حفاظت ہو سکے  
 اور علی ہذا۔ اس حقیقی کردار کو جو ہاتھ سے مارنے کے خلقی میلان کو موثر بناتا ہے،  
 سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ جنگجویی میں جو کردار ہوتا ہے، وہ لازمی طور پر

از خود نہیں ہوتا۔ تسویقات کا شعوری انتخاب ہو سکتا ہے، اور انہیں دیا یا بھیجی جاسکتا ہے۔ مارنے کا سادہ کردار بھی بہت موثر نہ ہوگا، اگر اسے شعوری طور پر قابو میں نہ رکھا جائے۔ یہ بھی ممکن ہے، کہ مارنے کی تسویق بالکل دب جائے، اور اس رد عمل کی جگہ سخت کلمات یا طعن کا لطیف حربہ لے لے۔ اور ممکن ہے اسے بھی روک لیا جائے اور ضرر رسیدہ یا وہ شخص جس کی توہین ہوتی ہے، بدی کا بدلہ لینی سے دے اور اس طرح سے مخالف کو شرمسار کرے۔ کہتے ہیں کہ ایک پادری دوسرے پادری سے بحث کر رہا تھا، بحث میں تلخی و شدت بہت زیادہ تھی، آخر کار اس نے اس سلسلے کو یہ کہہ کر ختم کیا کہ میں تمہارے لئے دعا کروں گا۔ اس قسم کی صورتوں کو جہاں اس قسم کے کردار کی جگہ جو حیاتیاتی اعتبار سے جبلت کی معمولی غایت کی طرف لے جاتا ہے (جو موجودہ صورت میں ضرر یا تباہی ہے) ایسا کردار لے لیتا ہے جو اس سے بالکل مختلف قسم کا ہوتا ہے، ہم "لطیف" یا "انحراف" جبلت کہتے ہیں۔

کردار کے ان روات عمل میں ایک چیز مشترک ہوتی ہے، اور یہ غصہ ہے اور جذبوں کی طرح سے اس جذبے کے ساتھ بھی ایک مبہم قسم کا طبعی میلان یا ایک طرح کی چیمینی ہوتی ہے جو صرف بعض خاص افعال سے رفع ہوتی ہے۔ عام طور پر یہ افعال ایسے ہوتے ہیں جن سے معروض غضب کو جسمانی یا ذہنی ایذا پہنچتی ہے۔ انحراف کی صورت میں یہ چیمینی کسی اور ذریعے سے رفع ہو جاتی ہے، شاید اس شخص کے ساتھ جو ہمارے غصے کا معروض بنی کر لے۔

ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ ادنیٰ حیوانات کی خود کار جبلتوں کی بنیاد نظام عصبی کی ایک خلقی تنظیم ہوتی ہے، اور نظام عضلی اس کے ماتحت ہوتا ہے، اس لئے ایک خاص بھیج کے ادراک سے اس نظام عضلی سے ایک خاص رد عمل واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح سے انسان کے وہ خلقی روات عمل جو کم مختص ہوتے ہیں ان کی عضویاتی بنیاد بھی نظام عصبی کے اس حصے کی خلقی تنظیمات کو قرار دیا جاسکتا ہے (یعنی خود کار نظام عصبی) جو دروں افراد میں قد و عمر کی حرکی نظام اور غیر دھاری دار عضلات کو قابو میں رکھتا ہے، جن کے تغیرات بقول ولیم جیمس عضویاتی اعتبار سے جذبے کے ساتھ ہوتے ہیں۔ عضویاتی اعتبار سے صاحب جبلت ہونے کے معنی یہ ہیں، کہ از خود ہونے والے

رد عمل کا ایک خلقی نمونہ ہے جو خاص قسم کی صورتوں سے رو بہ عمل آسکتا ہے اور اس کے ساتھ ایک خاص جذبہ اور ایک بہیم قسم کا طلبی میدان ہوتا ہے جس کی تشفی ایسے مختلف افعال سے ہو سکتی ہے جن کا مقصد ایک ہی ہوتا ہے۔

انسانی جبلت کے عمل سے جو کردار واقع ہوتا ہے، وہ نہ تو خلقی ہوتا ہے بلکہ از خود۔ بلکہ اس کے متعلق تو یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اس کا تعین کہ کون کون سے اشخاص یا مواقع، جہلی رد عمل کے برائے تجربہ ہونے کا باعث ہوں گے، زیادہ تر (لیکن خالصتاً کلیتہً نہیں) فرد کی ذہنی تاریخ سے ہوتا ہے۔ ابتدائی بچپن میں جن مواقع پر تشدد یا مار پیٹ کا اظہار ہوتا ہے، عام طور پر ایسے مواقع ہوتے ہیں جو اس فرد سے مخصوص نہیں ہوتے مثلاً ہاتھ پاؤں کی بندشیں اور غذا کا نہ ملنا بالعموم پر تشدد رد عمل کا باعث ہوتے ہیں لیکن بعد کو زندگی میں یہ رد عمل صرف بعض افراد اور بعض مواقع سے پیدا ہوتا ہے، اور اس اختصاص کا تعین فرد کی ذہنی تاریخ سے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک اٹھارہ ماہ کے بچے کا قصہ ہے کہ وہ عینک لگائے ہوئے تمام آدمیوں سے گھبراتا تھا، اور اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ ایک ڈاکٹر نے جو عینک لگائے ہوئے تھا، پہلے پہل اس کے سینے کا معائنہ کیا تھا، جو اسے بہت ناگوار ہوا تھا۔

ہماری رائے میں فرد میں ہمیشہ ایسے اشخاص یا ایسے طبقوں کے خلاف نفرت کی عاطفت ہوتی ہے جن کے دیکھنے سے اسے ہمیشہ غصہ آتا ہے۔ اسی وجہ سے ہم کسی سابقہ باب میں یہ کہہ چکے ہیں کہ جبلتیں عواطف کی بنیاد ہوتی ہیں۔

یہاں پر ہم نے انسانی جبلت کی مثال کے طور پر جنگجوی کی جبلت کو بیان کیا ہے۔ لیکن اس کے متعلق جو کچھ لیا گیا ہے، وہ دوسری انسانی جبلتوں کے متعلق

سبھی صادق آتا ہے۔ بچ نکلنے کی جبلت، جبلت جنسی، جبلت معاشری وغیرہ۔ ان تمام جبلتوں میں جس چیز کا خلقی طور پر تعین ہوتا ہے، وہ کردار کی کوئی خاص راہ نہیں ہوتی بلکہ اس کی ایک عام جہت ہوتی ہے۔ وہ معروضات جن سے جبلت اور وہ خاص کردار کی تنظیمات برائے تجربہ ہوتی ہیں جو اس کی غایتوں کے حصول کے اندر عمل کرتی ہیں ان کا تعین بڑی حد تک خلقی طور پر نہیں ہوتا۔ جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص کے اندر جبلت جنسی ہوتی ہے، تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ مخالف جنس کے



فرد کی تلاش اس سے اظہار محبت اور مواصلت کرنے پر مائل ہوگا۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ مخالف جنس کے کون سے فرد سے اس کے اندر یہ رد عمل برپا ہوگا، یا وہ اس سے اظہار محبت کے لئے کون سے طریقے استعمال کرے گا۔ ان امور کے متعلق ہم اگر کوئی بات کہہ سکتے ہیں تو وہ صرف اجمالی اور عام ہی ہو سکتی ہے۔

یہ تو ہم معلوم کر چکے ہیں، کہ ایسا کردار جس میں کل عضو کسی جبلت اور عقل خاص موقع پر ہمیشہ اور از خود رد عمل کرتا ہے صرف ایسے جانداروں کے لئے بہت مفید ہو سکتا ہے جو اس قدر یکساں ماحول میں رہتے

ہوں، کہ انہیں کردار کے صرف ایسے غیر متغیر مسائل کو حل کرنا ہو، جن سے موروثی خود بخود ہو جانے والے اعمال کافی طور پر عہدہ برا ہو سکیں۔ یہ شرط مثلاً سینک دار بحورے کا ماحول پوری کرتا ہے۔ یہ اپنا دیدانی زمانہ درخت کے تنے کے اندر گزارتا ہے اور فابریکے کے ان پیچیدہ اور از خود ہونے والے اعمال کو بیان کیا ہے، جو یہ درخت کے اندر سوراخ بنانے میں انجام دیتا ہے جہاں کہ یہ شرفقہ میں بدل سکتا ہے۔ از روئے حیاتیات غیر متغیر خود کار روایات میں نقص یہ ہے کہ اگر ماحول کے حالات میں غیر معمولی تبدیلیاں واقع ہو جائیں تو یہ بیکار ہوتے ہیں۔ وہ کیڑا جس سے ماحول کے معمولی حالات میں حیرت انگیز طور پر شکیک اور مناسب روایات عمل ظہور میں آتی ہیں اگر اس کے خارجی حالات میں ایسی تبدیلی ہو جائے کہ یہ بیکار ثابت ہوں، تو ممکن ہے ان روایات عمل میں کوئی مفید تبدیلی نہ کر سکنے کی وجہ سے مر جائے سینک دار بحورے کی جبلتیں اس کے لئے بیکار ثابت ہوں اگر یہ اپنے آپ کو درخت کے تنے سے باہر پائے۔ زندگی کے نئے حالات کے تحت اس کے پاس مفید کردار کی کوئی قسم باقی ہی نہ رہ جائے گی۔

۲۰۶ انسان کے ماحول کی ضروریات پیچیدہ اور ہر آن متغیر رہتی ہیں اس لئے ان کے مطابق عمل کرنے کے لئے خود کار جبلتیں اس کے واسطے بالکل بیکار ہوتیں۔ اس کے برعکس اُسے ہر وقت اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ شعوری سوچ بچار سے اپنے کردار کو موجودہ صورت کے خاص مطالبات کے مطابق بناتا رہے۔ اپنے کردار میں وہ موجودہ عمل کی اصلاح کے لئے سابقہ تجربات سے کام لیتا ہے، تاکہ مستقبل

کے تجاویز مرتب کر سکے، اور اپنے تفکر کی رہبری کے لئے فعلی علامات اور شعوری طور پر قابو میں رکھی ہوئی مثالوں کو استعمال کرتا ہے۔ اس قسم کے مطابق و مناسب کردار کو ہم عقلی کردار کہتے ہیں۔

اگرچہ کردار میں عقل کے ذریعے سے رد و بدل کرنے اور اسے خارجی صورت حال کے مطالبات کے مناسب بنانے کی قوت انسان کے اندر تو بلاشبہ سب سے زیادہ ہے، مگر کسی حد تک یہ ارتقا کی نسبت بہت ہی پست منزلوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ یہ یقین کرنے کے لئے کافی وجہ ہے، کہ یہ جرثومی صورت میں انتہا درجے کے خود کار حشرات الارض میں بھی پائی جاتی ہے۔ مہرہ پشت یا ریڑھ والے جانوروں کی میزان جیسے جیسے ہم مچھلیوں اور پرندوں کے واسطے سے دودھ پلانے والے جانوروں تک بلند ہوتے ہیں تو رد عمل کی خود کاری بلاشبہ گھٹتی جاتی ہے اور عقل بڑھتی جاتی ہے۔ نفسیاتی رخ پر یہ فرض کرنے کے لئے کافی وجہ ہے کہ اسی اعتبار سے کردار میں شعور کی شرکت بھی بڑھتی جاتی ہے۔

یہ نہ فرض کرنا چاہئے، کہ کردار کی اس نئی خصوصیت کی توجیہ عقل کی ایک خاص استعداد کے حوالے سے ہو سکتی ہے۔ یہ غلطی ہے جس سے پختہ نہایت ہی ضروری ہے۔ عقلی کردار خود کار کردار کی طرح سے کل جسم کا پیشیت مجموعی رد عمل ہوتا ہے۔ یہ کہنا کہ جس عضو یہ عقلی کردار ظہور میں آتا ہے وہ اپنی عقل سے کام لیتا ہے، عوام کی گفتگو کا ایک جزو ہے، جس کے لئے حکمت قطعی میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک حیوان کی عقل اسی طرح سے اس کے ذہن کا ایک حصہ ہوتی ہے، جس طرح سے آنکھیں اس کے جسم کا حصہ ہوتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم صحیح طور پر عقل کا اس مغالطے میں پڑے ہوئے ذکر کر رہی نہیں سکتے کہ ایک ایسے مصنوعی وجود کو پیدا کر لیں جس کا حقیقت میں وجود نہیں ہوتا۔ لیکن ایک خاص قسم کے کردار کو ہم عقلی کہہ سکتے ہیں اور کردار کے اس خاصے کے لئے جس کی بنا پر ہم اس کے عقلی ہونے کا حکم لگاتے ہیں، ہم لفظ ”عقل“ استعمال کر سکتے ہیں۔

اور نہ ہم صحیح معنی میں عقلی اور حلی کردار کا تقابل کر سکتے ہیں جو حیوان دشمن سے موثر طور پر بچ کر بھاگ جانے کے لئے تجربہ ماضی سے کام لیتا ہے، وہ بھی اتنا ہی بچ نکلنے کی جبلت کے تحت عمل کرتا ہے جتنا کہ وہ حیوان جو میکا کی طرح خطرے سے بھاگ جاتا ہے۔

جبلت مادرسی انسانی ماں میں بچے کی عقلی نگہداشت و احتیاط کی (جس میں غور و فکر اور احتیاط کے ساتھ حیاتیاتوں کے متعلق جدید ترین تحقیقات کا مطالعہ بھی شامل ہوتا ہے) اتنی ہی محرک ہوتی ہے، جس قدر کہ بلی کے میکائی اور متقابلہ اندھا دھند مادرسی کردار کی۔ اصل تقابل عقلی اور خود کار کردار کے مابین ہوتا ہے۔ دونوں قسم کا کردار جبلت ہو سکتا ہے۔ جیسے جیسے قشر دماغ کا نشو و نما بڑھتا جاتا ہے، خود کار جبلت روات عمل گھٹتے جاتے ہیں۔ انسانی مائیں بے سوچے سمجھے خود بخود وہ کام نہیں کرنے لگتیں جو ان کے بچوں کے لئے مفید ہوتے ہیں (اگرچہ یہ دہم عام ہے) کم عقل والے دودھ پلانے والے جانور بحیثیت مجموعی خود بخود وہ کام کرتے ہیں جو ان کے بچوں کے لئے مفید ہوتے ہیں، مگر یہ اتنی عمدگی سے نہیں کرتے جتنا کہ عام طور پر فرض کیا جاتا ہے۔ اور جبلتوں کی طرح سے مادرسی جبلت میں بھی خود کار روات عمل کی جگہ عقلی روات عمل کے لئے لینے سے نفع و نقصان دونوں ہوتے ہیں۔ خود کار جبلتیں صرف معمولی حالات میں مفید ہوتی ہیں۔ انسان کا بچہ عقلی احتیاط کی وجہ سے ممکن ہے کہ ابتدائی چند ماہ میں بہت سے غیر معمولی اور غیر عادی حالات کے باوجود بچہ بچ جائے (مثلاً ماں کے دودھ کا کم ہونا، یا ماں کی علالت یا موت وغیرہ) عقل ان کے اور معمولی حیاتیاتی حالات دونوں کے انتظام کر سکتی ہے۔ اگر یہ بچہ بلی کا ہوتا جس کی ماں اس کی نگہداشت کے لئے خود کار روات عمل کے تابع ہوتی ہے، تو یہ لازم امر جاتا۔

اگرچہ ایسی جبلتیں جیسے کہ پرندے کا گھونسلہ بنانا۔ اور مرغی کا انڈوں پر بیٹھنا ہیں، بظاہر ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ ان کو پیلے سے سیکھا نہیں جاتا، مگر کبھی بھی ان کو خالص خود کار اور ان غایتوں کے شعور سے بالکل خالی قرار نہیں دیا جاسکتا جن کی جانب کردار کا رخ ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ فرض کرنا تو لغو ہے کہ جو پرندہ پہلے پہل اپنا گھونسلہ بنا رہا ہو، اُسے یہ خیال ہوتا ہے کہ یکس کام آئے گا، یا جو مرغی پہلے پہل انڈوں پر بیٹھتی ہو، اُسے اُن بچوں کا کوئی شعور ہوتا ہے، جو ان سے نکلیں گئے۔ لیکن یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ جبلت عمل کو پہلی بار انجام دیتے وقت بھی ایک قسم کا مبہم تو فی شعور، یا اُنس امر کا خفیف سا احساس ہوتا ہے کہ موجودہ

صورت خمال تغیری ہے۔

اسی عمل کے بعد کے اعدادوں میں کردار اندھا و صند نہیں رہتا، اور پرندے دوسری یا تیسری بار گھونسل بناتے وقت تغیری سعی کا اظہار ہوتا ہے، جس سے اس غایت کے کسی حد تک تصور پیشین کا پتا چلتا ہے جسے حاصل کرنا ہے۔

حیوانات کے مقابلے میں انسان کے اندر نئے مواقع عقل کی پیمائش کی ضروریات کے لحاظ سے عقلی طور پر کردار میں رد و بدل کرنے کی قوت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اس استدعا کے لحاظ سے

مختلف افراد میں بھی فرق ہوتا ہے۔ چونکہ عقلی طور پر سیکھنے اور مہارت حاصل کرنے کی قوت کا مدار فرد کی عقل کی وسعت پر ہے، اس لئے عقل کی پیمائش نہایت ہی اہم عملی مسئلہ ہے۔

اس مسئلے کو جاننے کی طباعی نے حل کیا تھا، جس نے سب سے پہلے عقلی امتحانات کے لئے پیمانہ تیار کیا تھا۔ یہ پیمانہ مختلف اصلاح شدہ صورتوں میں اب بھی رائج ہے، اور دوسرے عقلی پیمانے بھی ہیں، جو بعض اعتبارات سے جاننے کے پیمانے سے بہتر ہیں۔ ان عقلی امتحانات کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ مسائل کا ایک مسلسل سلسلہ ہوتا ہے جن کی دشواری بتدریج بڑھتی جاتی ہے، ان کو یا تو مناسب کردار کے ذریعے سے یا زبانی طور پر حل کرنا ہوتا ہے اور زبانی طریقہ زیادہ عام ہے۔

بچوں کے لئے جو عقلی امتحانات ہوتے ہیں وہ نفسیات عملی میں بہت کامیاب ثابت ہوئے ہیں۔ عقلی استدعا کی پیمائش ممکن ہو گئی ہے، اور اس لحاظ سے آئندہ اکتساب و کامیابی کی نسبت ایسی سمت و طرف کے ساتھ پیشین گوئی کی جاسکتی ہے جو پہلے ممکن نہ تھی۔

عقلی امتحانات کے عملی طور پر مفید اور قابل وثوق ہونے کو پہلے ثابت کیا گیا، اور اس ذہنی استدعا کی صحیح ماہیت کی نسبت، جس کی یہ پیمائش کرتے تھے، نظری مسئلہ بعد کو اطمینان بخش طور پر حل کیا گیا۔ جو لوگ عقلی امتحان کے عملی مسائل میں مصروف

تھے، وہ عقل کی ماہیت کی تشبیہیں اور تعریفیں کیا کرتے تھے۔ اگرچہ یہ اس بارے میں تو اساسی طور پر متفق تھیں، کہ عقل ہی انسان اور ادنیٰ حیوانات میں ماہ الامتياز ہے، اور کردار کو نئی صورتوں کے مفید طور پر مناسب بنانا اس کا خاصہ ہے مگر عقل کی ماہیت کی نسبت زیادہ تفصیلی بیانات میں سچہ گزبڑ تھی۔ اس گزبڑ سے اسے پروفیسر اسپیرمین نے اپنے شاندار ریاضیاتی انداز بحث کے ذریعے سے نکالا ہے۔

پروفیسر اسپیرمین نے یہ ثابت کیا ہے کہ اگر مختلف قسم کے کاموں کے انجام دینے میں، اشخاص کی بڑی تعداد کا امتحان کیا جائے، اور ان تلازمات کا پتہ چلایا جائے جو مختلف مدارج کے اندر دریافت ہوئے ہیں تو یہ دریافت کرنا ناممکن ہے کہ کس حد تک مختلف قابلیتیں ایک دوسرے سے آزاد ہیں اور کس حد تک یہ ایسے عاملوں پر مبنی ہیں، جو دوسری قابلیتوں میں مشترک ہوتے ہیں۔ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ عام اصول یہ ہے کہ کسی فرد کی کوئی خاص قابلیت کچھ تو عام عامل پر مبنی ہوتی ہے جو تمام قابلیتوں میں مشترک ہوتا ہے، اور کچھ ایک خاص عامل پر مبنی ہوتی ہے، جو صرف اسی قابلیت سے مخصوص ہوتی ہے۔ ان عاملوں کو اس نے -ع اور خ کے نام سے موسوم کیا ہے۔ ایسے عامل جو اعمال کے چھوٹے سے مجموعے میں مشترک ہوں (جیسے کہ ذہنی استعدادوں کے قدیم نظریے اور اسی قسم کے جدید نظریوں میں مضمر ہوتے ہیں) بہت کم اور مقابلہ غیر اہم پائے گئے۔ یہ نظریہ ”قابلیت کے دو عاملی نظریے“ کے نام سے مشہور ہے۔ ہمارے

۱۔ ”انسان کی صلاحیتیں۔ ان کی ماہیت اور پیمائش“ سی اسپیرمین طبع لندن ۱۹۲۷ء  
۲۔ دو قسموں کے مابین جو تلازم ہوتا ہے، وہ ان کی باہمی مشابہت کا پیمانہ ہے۔ اگر ایک ہی جماعت کا دو قابلیتوں کے بارے میں امتحان کیا جائے، اور اس سے جو قسمیں حاصل ہوں وہ تقریباً دونوں میں یکساں ہوں، تو دونوں عاملوں کے مابین تلازم بہت زیادہ ہوتا ہے اس کے برعکس اگر دونوں قسمیں بہت مختلف ہوں تو دونوں عاملوں کے مابین تلازم بہت کم ہوتا ہے۔

موجودہ بحث کے لحاظ سے یہ اس وجہ سے اہمیت رکھتا ہے کہ وہ عام عامل جو تمام اعمال میں مشترک ہوتا ہے، عقل ہے جس کی عقلی امتحانات میں ہم پیمائش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دو عملی نظریے سے ہمیں ایک ایسا معیار بھی مل جاتا ہے جس کے ذریعے سے عقل کے مختلف امتحانات کی خوبی کی نسبت ہم رائے قیاس کر سکتے ہیں۔ سادہ میکائیک اعمال (مثلاً گھٹکھٹانے کی رفتار) عام عامل پر بہت کم مدار ہوتا ہے۔ اعلیٰ ذہانت کے انسان سے شاید ونا درہی ان میں بازی بجانے کا رجحان ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن وہ اعمال جن کا مدار استدلال پر ہوتا ہے، گو وہ کتنا ہی سادہ کیوں نہ ہو اس کے انجام دینے کی خوبی و کوار کوئی کا انحصار تقریباً کلیتہً پر ہوتا ہے۔ اس لئے ذکاوت و عقل کے امتحانات کے لئے آخر الذکر قسم کے اعمال ہی بہترین مواد ہیں۔



# باب ( ۱۹ )

## ارادی فیصلہ

لفظ ارادہ بعض اوقات بہت ہی وسیع معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اور کبھی کبھی اسے نہایت ہی محدود معنی میں ارادی فیصلہ عزم یا پسند کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس قسم کے فیصلے عزم یا پسند کے اندر کم از کم دو طلبی میلانوں کا ہونا ضروری ہے، اور ذات ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دیتی ہے۔ نتیجہ جو عمل ہوتا ہے، اس کا تعین اسی ترجیح سے ہوتا ہے، اور ان اسکالنی میلانوں سے نہیں ہوتا، جن کے مابین فیصلہ کیا جاتا ہے۔ کردار کی اسکالنی راہوں میں فیصلہ کرنے کے لئے ذات کی اسی مداخلت کے لحاظ سے ارادے کی آزادی یا اختیار کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔

ارادی فیصلہ ذہنی نشو و نما کا نسبتاً بعد کا نتیجہ ہوتا ہے۔ خالص اور اکی سطح پر وقتی حالات سے جو فوری تسویق ہوتی ہے، اس پر عمل ہو جاتا ہے۔ اس کی مدد صورت حال

محرم و رہبر ہوتی ہے، اور غایت یا اس کے وسائل کی نسبت تفورات کا کوئی سلسلہ نہیں ہوتا۔ اس فہم پر ارادی فیصلہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ فیصلہ کرنے کے لئے کوئی نگران ذات ہی نہیں ہوتی۔ اور اس کی شعور کی ذات صرف وقتی ذات ہوتی ہے، جس طرح سے اس کی دنیا صرف وہ صورت حال ہوتی ہے جو اس وقت اس کے سامنے ظاہر ہو رہی ہے۔ مخالف تسویقات کے مابین تذبذب ہو سکتا ہے جس طرح سے کتے کے دل میں اس وقت ہوتا ہے۔ جب خرگوش کے تعاقب سے اُسے اپنے مالک کے واپس بلا لینے والی سیٹی کی آواز سنائی دیتی ہے۔ لیکن نتیجہ کا تعین مخالف رجحانات کی براہ راست کشمکش سے ہوتا ہے اور ایسے ارادی فیصلے سے نہیں ہوتا، جس میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہو۔ جیسے جیسے تفورات کی زندگی ترقی کرتی ہے، اور اس کی تسویق کی جگہ خواہش لیتی جاتی ہے۔ طلب بجائے اس کے کہ براہ راست جسمانی عمل کی صورت اختیار کرے یا مخزج کے حاصل کرنے سے بالکل ہی قاصر رہے، اپنی غایت اور اس کے حاصل کرنے کے وسائل پر نذر کرتی ہے۔ علاوہ برائیں ممکن ہے خود معروض بھی کم و بیش آزاد تصوری تعمیر کا نتیجہ ہو۔ یہی نہیں کہ ہم ان تجربات میں دوبارہ زندگی گزارنے کی خواہش کر سکتے ہیں، جن کے یاد دلانے کے لئے فی الحال ہمارے پاس کوئی چیز نہیں ہوتی بلکہ ہم اس چیز کی بھی خواہش کر سکتے ہیں، جس کا ہمیں پہلے کبھی تجربہ نہیں ہوا۔

۲۱۴

تفعلی تحلیل اور ترکیب کی ترقی سے یہ غایتیں موجودہ صورت حال سے زیادہ بعید اور زیادہ عام ہو جاتی ہیں۔ اس طرح سے ایسی غایتوں کے حاصل کرنے کی بھی کوشش کی جاتی ہے، جن کے لئے زندگی بھر کی محنت و جانفشانی کی ضرورت ہوتی ہے۔ بعض غایتیں ایسی ہوتی ہیں، جن کے لئے بہت سے افراد کی مشترکہ کوشش کی ضرورت ہوتی ہے، جن میں سے ہر ایک عام مقصد کے حصول میں تھوڑی سی خدمت انجام دیتا ہے۔ کبھی معروض خواہش ایسا ہوتا ہے، کہ اس کا کامل حصول عامل کی زندگی میں نہیں ہو سکتا۔

اس عمل کا ایک پہلو یہ ہے، کہ مجلسی میلانات کم و بیش با وحدت نظام کے اندر منظم ہو جاتے ہیں۔ ہر غلغلہ و غلطی غایت کے حاصل کرنے کی محض اسی کی خاطر



کوشش نہیں کی جاتی، بلکہ دوسری غایتوں کے حصول یا ان سے گریز کے ایک قدم ہونے کی حیثیت سے بھی کوشش کی جاتی ہے۔ اسے عام زندگی کے نقشے کا ایک جزو خیال کیا جاتا ہے۔ ہم صرف اس لئے نہیں کھاتے کہ ہمیں کھانے کی اشتہا ہوتی ہے، بلکہ اس لئے بھی کھاتے ہیں کہ کھائے بغیر ہم دوسرے کام انجام نہیں دے سکتے یا زندہ نہیں رہ سکتے۔ ایک طالب علم لکھاب کی کتاب محض اس وجہ سے نہیں پڑھتا کہ اُسے اس موضوع سے دلچسپی ہوتی ہے، بلکہ اس لئے بھی پڑھتا ہے کہ وہ امتحان پاس کرنا چاہتا ہے، اور امتحان وہ محض اس لئے پاس نہیں کرنا چاہتا کہ اُسے اس امر کی شہادت کی ضرورت ہے، کہ وہ اس موضوع کے متعلق کچھ جانتا ہے، بلکہ اس لئے بھی کہ وہ سند حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اور سند کی خواہش کسی پیشے کے اختیار کرنے کے لئے کی جاتی ہے، اور پیشہ وہ کچھ تو اس لئے اختیار کرنا چاہتا ہے، کہ وہ معاشرے کے عام نظام میں ایک معزز مرتبہ حاصل کرنا چاہتا ہے اور کچھ اس لئے کہ وہ اس کے ذریعے سے روپیہ کمانا چاہتا ہے، جس کی بدولت وہ شادی کر سکنے کے قابل ہوگا۔

اس نظام کے اندر بعض غایتیں نسبتاً زیادہ جامع اور انتہائی ہیں بعض نسبتاً خاص اور فوری ہیں۔ ڈاکٹر یا وکیل بن کر معاشری نظام کے اندر اپنی جگہ لینا لکھاب کی کتاب پڑھنے اور امتحان کے پاس کرنے سے زیادہ انتہائی اور جامع غایت ہے۔ طلبی میلانات کی اسی قسم کی تعلیم کے ذریعے سے ذات کو اپنی زندگی کے مختلف پہلوؤں یعنی ماضی حال مستقبل واقعی اور امکا نی کی مستقل وحدت و عینیت اور اس کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ جس حد تک موجودہ لمحے کی ذات دلچسپی کے تسلسل کی بنا پر گزشتہ لمحوں کی ذات سے وابستہ ہے، اسی حد تک یہ گزشتہ ذات کے فعل کو اپنا کہہ سکتی ہے اور ان افعال کا اپنے کو ذمہ دار گردان سکتی ہے۔ اب ایک شخص اپنے آپ کو صرف اس بات کا ذمہ دار محسوس کرتا ہے، جو بالواسطہ یا بلاواسطہ اس کے ارادی فیصلوں پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کردار کی امکا نی راہوں کے مابین جو فیصلہ ہوتا ہے، اس کے اندر ذات سے اغراض کا ایک با وحدت نظام ہونے کی حیثیت سے رجوع کیا جاتا ہے۔

وہ افعال جو ارادی تو ہوتے ہیں مگر ارادی فیصلے پر مبنی نہیں ہوتے جس حد تک

ایک فعل کے انجام دینے سے پہلے اس کے عمل غایت حصول شدنی اور متعلقہ نتائج کا تصور ہوتا ہے، وہ فعل ارادی ہوتا ہے تمام وہ افعال جو ارادی فیصلے پر مبنی ہوتے ہیں ارادی ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا عکس صحیح نہیں ہے۔ معمولی کردار بغیر اس کے کہ اس کے انجام دینے میں کسی فیصلے یا عزم کو دخل ہو ارادی ہو سکتا ہے۔ ہم کھانے کے مقررہ اوقات پر ارادۃً کھاتے ہیں، اور روزمرہ کے معمول کا کام ارادۃً انجام دیتے ہیں، مقررہ اوقات میں معمولی تفریح کے لئے ارادۃً نکلتے ہیں۔ مگر یہ تمام باتیں معمول کے مطابق بلا سمجھے ہو جھ ہو سکتی ہیں۔ لیکن ہے کہ ہم یہ سوال کبھی مبہم طور پر بھی نہ کریں کہ آیا ہمیں ان چیزوں کو کرنا چاہیے، یا ان سے پرہیز کرنا چاہیے۔

جب میلانات میں تضاد ہوتا ہے، اس وقت بھی ارادی فعل عمدی فیصلے کو لازمی طور پر فرض نہیں کرتا۔ ممکن ہے کہ ایک شخص ایک دلچسپ صحبت میں بیٹھا رہے حالانکہ اُسے اس امر کا احساس ہو کہ اب گھر جانا اور سونا چاہئے تھا۔ وہ مخالف میلان کے باوجود بھی بیٹھا رہتا ہے، جس سے ایک قسم کی نئے کیفی پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس کے باوجود یہ ممکن ہے کہ اس نے جانے کے بجائے ٹھہرنے کا واضح طور فیصلہ نہ کیا ہو۔ وہ اپنے حقیقی عمل کی روانی میں بلا سوچے بہ جاتا ہے۔ اس قسم کے میلانوں کی کشمکش میں محض طاقت آزمائی ہوتی ہے اور غایتوں کا مقابلہ نہیں ہوتا جس کی وجہ سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو ترجیح دیا جائے۔

عمدی فیصلوں میں شعور ذات  
عمدی فیصلے کو جو شے ممیز کرتی ہے، وہ ایک حامل معین کی حیثیت سے شعور ذات کی مداخلت ہے۔ کسی خاص طلب کے پورا کرنے کے نتیجے پر اغراض و مفاد کے اس عام نظام کے لحاظ سے غور کیا جاتا ہے۔

جو ایک مستقل وحدت کی حیثیت سے ذات کی ساخت سے متعلق ہوتا ہے۔ اگر طلب کا تحقق ہو جاتا ہے، تو تکمیل کو پہنچا ہوا فعل عامل کی تاریخ حیات کا جزو بن جاتا ہے۔ اگر عمل میں لانے سے پہلے غور کرتے ہوئے فاعل اس بات کا لحاظ رکھتا ہے، اگر وہ خود سے یہ دریافت کرتا ہے کہ کیا میں فی الحقیقت یہ چاہتا ہوں کہ یہ فعل میرا بن جائے، اور اس طرح سے میری ذات کے تصور میں شامل ہو جائے تو وہ

عدسی فیصلہ کرنے کے قریب ہی ہوتا ہے۔ ممکن ہے فیصلہ فوراً ہی ہو جائے اور ممکن ہے کہ یہ تدبیر سے پہلے نہ ہو۔

جب اس پر غور کرنے میں کم و بیش کچھ وقت صرف ہوتا ہے، کہ محوزہ طریق عمل سے بحیثیت مجموعی ذات کے با وحدت نظام پر کیا اثر واقع ہوگا تو تدبیر واقع ہوتا ہے۔ مثلاً فرض کرو مجھے اس امر کا فیصلہ کرنا ہے، کہ میں ایک خاص جگہ کی امید واری کروں یا نہ کروں۔

ممکن ہے میں اپنے ذہن میں مقابلے کی زحمت اور غیر خوشگوار سی پر غور کروں، اور اس امکان پر بھی غور کروں کہ شاید مجھے نہ لیا جائے۔ میں کام کی نوعیت اور مقدار پر غور کرتا ہوں، جسے اگر میرا تقرر ہو جائے تو مجھے انجام دینا ہوگا۔ ممکن ہے کہ اس کام میں ایسی گھس گھس ہو جس سے مجھے لگاؤ نہ ہو، اور جو میرے ان عزیز مشاغل میں حائل ہو، جن کے لئے میں اپنے آپ کو زیادہ موزوں خیال کرتا ہوں۔ لیکن دوسری طرف مجھے اضافہ تنخواہ کی دلکشی مفید ہونے کے حلقے کے وسیع تر ہو جانے، اور سرکاری حیثیت مرتبہ اور اعزاز کے زیادہ ہو جانے کا بھی خیال کرنا ہوتا ہے۔ میں ان امور پر ایک دوسرے کی نسبت سے اپنے ذہن میں غور کرتا ہوں اور اس امر کی کوشش کرتا ہوں کہ میری اغراض زندگی کے منظم نظام کے اندران کی اضافی اہمیت معلوم ہو جائے۔ آخر میں اس عمل کی کم و بیش اچانک طور پر بحیثیت بدل جاتی ہے، اور میں اس امر کا تصفیہ کر لیتا ہوں کہ اس جگہ کے لیے درخواست دی جائے یا نہ دی جائے۔

ذیل میں ایک عمل تدبیر کا نمونہ درج کیا جاتا ہے۔ ایک راہ عمل ذہن میں آتی ہے۔ اب میں اپنی اس حالت کا تصور کرتا ہوں آیا اس تجویز کو عملی جامہ پہنایا جائے، اور یہ میری تاریخ حیات کا واقعی جزو بن جائے۔ اس کے مقابلے میں اپنی اس حالت کا تصور کرتا ہوں، جو اس سے بازرہنے کی صورت میں ہوگی۔ اس طرح سے میں مفروضہ ذات کی شبیہ پر کم و بیش تفصیل کے ساتھ غور کرتا ہوں لیہاں تک کہ میں فیصلہ کر لیتا ہوں یا ایک نتیجے تک پہنچ جاتا ہوں۔

محرم اور ان کے تغیرات | تلفظ محرک مبہم ہے۔ یہ ان مختلف طلبوں ۲۱۷

پر بھی مائد ہو سکتا ہے، جو دوران تدبیر میں عمل کرتی ہیں، اور نتیجے کو متاثر کرنا چاہتی ہیں اور اس کا اطلاق ان طلبوں پر بھی ہو سکتا ہے، جن کو ہم اپنے ذہن میں اس وقت فیصلے کی بنیاد قرار دیتے ہیں، جب یہ ہو چکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر محرک یا نوعی فیصلے کے لئے ہوتا ہے اور یا عہدی فیصلے کا ہوتا ہے۔

جب مذکور کو محرکات کا وزن کرنا کہا جاتا ہے تو یہاں فقط محرک کے دوسرے معنی مراد ہوتے ہیں۔ محرکات کے وزن کرنے کا استعارہ موجب سہولت تو ضرور ہے مگر اس سے غلط فہمی واقع ہونے کا بھی بہت اندیشہ ہوتا ہے۔ جب ہم اشیا کو تولتے ہیں، اس وقت یہ بات پہلے سے مسلم ہوتی ہے، کہ ان کے تولے بنیہ بھی ہم وزن کا ایک اندازہ رکھتے ہیں۔ تولنے سے صرف اس امر کا تعین ہو جاتا ہے کہ یہ پہلے سے اندازہ کیا ہوا وزن کتنا ہے۔ لیکن محرکات کی قوت ایسی کوئی منفرد مقدار نہیں ہوتی۔ تدبیر کے عمل کے دوران میں اور خود تدبیر سے اس میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ جب میں پہلے اس امر پر غور کرنا شروع کرتا ہوں کہ کیا میں فلاں جگہ کے لئے امیدوار بن جاؤں تو اضافہ متنخواہ کی امید ممکن ہے شدت کے ساتھ متاثر کرے۔ لیکن جیسے جیسے فیصلہ کرنے کا عمل ترقی کرے ممکن ہے۔ اس محرک کا وزن گھٹتا چلا جائے اور ممکن ہے یہ محرک باقی ہی نہ رہے۔

یہی بات اس خاص قسم کے غلبے کے متعلق بھی صحیح ہے، جو محرکوں کو اس وقت حاصل ہو جاتا ہے، جب وہ فیصلہ کرنے کے محرک نہیں رہتے، بلکہ اس فیصلے کے محرک بن جاتے ہیں جو ہو چکتا ہے۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ فیصلے کے محرک شروع ہی سے قوی تر تھے جس کے معنی یہ ہوں کہ فیصلہ ایک پہلے سے موجود واقعہ کو صرف تسلیم کرتا ہے اس کے برعکس خود فیصلے اور اس عمل تدبیر میں جو فیصلے تک لے جاتا ہے محرک قوت حاصل کرتے ہیں، جو فیصلے کی بنیاد ہوتے ہیں، اور اسی قوت کی بنا پر یہ کردار کا تعین کرتے ہیں۔

اب تک ہم نے ان شرائط سے بحث کی تھی جن کے عہدی فیصلہ کیا ہے سخت عہدی فیصلہ ظہور پذیر ہوتا ہے۔ مگر ابھی ہمیں خود اس

کی باہریت کی تحقیق کرنی باقی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ عہدی فیصلہ بعض ملکی میلانات کے غلبے پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن یہ

غلبہ کس پر مشتمل ہوتا ہے۔ غالباً اس کا آخری جواب صرف یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں پر ہم کو طلبی شعور کے ایک عظیم المثال اختصاص سے سابقہ ہے، جس کی جامع تحلیل و تشریح نہیں ہو سکتی۔

لیکن ایسی تحلیل اور ایسی تشریحوں کی گنجائش ہے، جو جامع ہونے کی مدعی نہیں ہیں۔ اولاً جو کچھ ہم اب تک کہہ چکے ہیں، اس سے یہ بات تو بالکل واضح ہو جانی چاہئے کہ عہدی فیصلہ ایسے میلانات کے عمل کا محض میکا کی نتیجہ نہیں ہے، جو کچھ تو ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتے ہوں اور کچھ ایک دوسرے کے اثر کو باطل کر دیتے ہوں۔ غلبہ پانے والے محرکوں کی قوت محض ایسا باقی نہیں ہے، جو مخالف محرکوں کی قوت کو منہا کر لینے کے بعد بچ رہتا ہو۔ قوتوں کی میکا کی ساخت کی تمثیل یہاں ہرگز منطبق نہیں ہوتی۔ عزم کرتے وقت ممکن ہے، مجھے تصفیہ کرنے میں بہت دقت محسوس ہو، کیونکہ معاملے کے مخالف اور موافق دونوں پہلو بالکل متوازن معلوم ہوتے ہوں۔ مگر عزم کرنے والے کے بعد ممکن ہے، یہ حد درجے کا راسخ ہو۔ اور فیصلہ کرنے اور ابتدائی قدم اٹھانے کے بعد ممکن ہے، میں اس کو نہایت ہی شد و مد اور استقامت کے ساتھ عمل میں لاؤں۔

جو محرک فیصلے کی بنیاد ہوتے ہیں فیصلے کے بعد اور اس وقت تک جب تک انسان اس پر قائم رہتا ہے، صرف یہی عامل محرک رہتے ہیں۔ مخالف محرکات جو عمل تدبیر میں شریک تھے، تدبیر کے بعد محرک باقی نہیں رہتے۔ ان کے مطابق جو بلبی میلانات ہوتے ہیں، یا تو وہ محسوس نہیں ہوتے، یا اپنے عزم کے پورا کرنے میں، صرف دشواریوں کی حیثیت سے محسوس ہوتے ہیں۔

یہ امر کہ آیا یہ باقی رہیں گے یا مٹ جائیں گے اس کا انحصار معاملے کے خاص حالات پر ہوتا ہے۔ بعد کے حالات ممکن ہے، ایسے ہوں کہ وہ یا تو ان کو زندہ رکھیں یا تو وہ کو دوسری جہتوں میں منتقل کر دیں جب ایک ایسا شخص جسے شراب کی عادت ہوتی ہے اس سے پرہیز کرنے کا عزم کر لیتا ہے، تو وہ حیوانی اشتہا کو نہیں مٹا سکتا۔ یہ اشتہا تو ایسے عضوی حالات کی بنیاد پر باقی رہتی جو اس کے قابو سے باہر ہوتے ہیں۔ اپنے فیصلے کو عمل میں لانے کے لئے اس سے اس کے ساتھ جنگ کرنی ہوتی ہے۔ اس کے برعکس باوجود سچے دل سے برا جاننے کے

وہ شراب پینے کا فیصلہ کرتا ہے، تو پھر اس کے اس کے براہوں کی نسبت خیالات بھی جلد ہی تشریف لے جاتے ہیں اور ان کی کوئی غلط باقی نہیں رہتی۔ جیسے جیسے وہ شراب پیتا ہے یہ مٹتے جاتے ہیں۔ تباہی کی طرف لے جانے والا راستہ وسیع ہوتا جاتا ہے۔

ریگولس نے جب کار بھیج لوٹے کا فیصلہ کیا، تو جن چیزوں کو چھوڑ کر وہ جا رہا تھا، ان کے خیال کو اور اس تکلیف وہ سوت کے خیال کو جو اس کی غلط فہمی اپنے ذہن سے دور نہ کر سکتا تھا۔ غالباً اگر اس نے روم میں ٹھہرنے کا فیصلہ کر لیا ہوتا تو اسے اتنی تکلیف نہ پہنچتی۔ اپنے بیوی بچوں اور دوست احباب کے مجمع میں اور ہر قسم کے پسندیدہ مشاغل کی راہوں کے کھلے ہونے کی بنا پر غالباً وہ نقص عہد کے خیال کو بھول جاتا۔

۲۱۹

عدی فیصلے کے اندر ایک قسم ایقان بھی ہوتا ہے۔ اس کا اظہار اس امر کے صریح اقرار یا دل دل میں فرض کر لینے سے ہوتا ہے، کہ فیصلہ کرتے وقت ہماری جو کچھ کیفیت ہے اس کے مطابق جہاں تک ہمارا تعلق ہے، ہم بعض محرکات کی بنیاد پر، کردار کی ایک خاص راہ کو اختیار کرنے ہیں اور اسے دوسری ممکن راہوں پر ترجیح دیتے ہیں۔ عدی فیصلے میں، ہمیں ارادہ کرتا ہوں، ”میں کروں گا“ کے مرادف ہوتا ہے۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ عام گفتگو میں یہ دونوں لفظ تقریباً مرادف معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ ”میں کروں گا“ کی تصدیق مشروط ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر رکاوٹیں حائل نہ ہوں تو میں فلاں کام کروں گا۔ اور یہ استثنا محض خارجی مواقع ہی سے متعلق نہیں ہوتا۔ یہ کہنے وقت کہ ”میں یہ کروں گا“ اور وہ نہ کروں گا، ممکن ہے ہمیں مخالف طلبوں کے پیدا ہو جانے کا احساس ہو، جو شاید ”اتنی قوی ہو جائیں کہ ہمارے عزم کو توڑ دیں۔ جب ایک شخص یہ کہتا ہے کہ ”میں سگریٹ پینا ترک کرتا ہوں“ تو اس سے اس کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ وہ آئندہ تحریص کے امکان کو بھی خارج کر رہا ہے، جو ممکن ہے اس پر غلبہ پالے۔ وہ ذات جس سے تصدیق متعلق ہے، اس لمحے کی ذات ہے،

جس لمحے میں اس نے فیصلہ کیا ہے، اور جس طرح سے اس کا اس وقت شعور پورا ہے۔ یہ تو کم و بیش ظن ہی ہوتا ہے، اور اکثر بے بنیاد وطن کہ یہ ذات بدل نہ جائے گی۔ اور اپنے موجودہ عزم کے خلاف عمل نہ کرنے لگیں گے۔

آخر میں شعور ذات ہونے کی صورت میں جو ذات ہوتی ہے اُسے تذبذب عہدی فیصلے سے ایک عہدیم المثل صفت حاصل ہو جاتی ہے۔ انہیں اعمال کے اندر عین اپنے با اختیار عامل ہونے کا شعور ہوتا ہے۔

اختیار | آؤ ہم خود کو اس شخص کی حیثیت میں فرض کرتے ہیں، جو اس امر کا فیصلہ کرنے میں مصروف ہے کہ دو ممکن غایتوں میں سے وہ کس کو اختیار کرے۔ ظاہر ہے کہ ابھی اس کو اپنا آئندہ عمل طے شدہ معلوم نہ ہوگا۔ کیونکہ

۲۲۔ اس کا انحصار تو اس کے فیصلے پر ہے اور اس امر کا ابھی تصفیہ نہیں ہوا کہ وہ کیا فیصلہ کرے گا۔ اس فیصلے میں جو تذبذب ہے وہ اس کی ایسے آئندہ واقعے کی نسبت شک کے مانند بھی معلوم نہیں ہوتا، جو اس کے قابو سے باہر ہو کیونکہ کسی ایسے آئندہ واقعے کی نسبت اُسے جو شک ہوتا ہے، وہ تو محض لاعلمی کی بنا پر ہوتا ہے۔ یہ محض انتظار اور یہ دیکھنے سے رفع ہو سکتا ہے کہ کیا وقوع پذیر ہوتا ہے، یا ایسے معطیات کے حاصل کرنے سے جن کی بنا پر وہ آنے والے واقعات کی نسبت پیش بینی کر سکے۔

لیکن ایک آدمی یہ دیکھنے کے لئے کہ اس کا عہدی فیصلہ کیا ہونے والا ہے، محض انتظار نہیں کر سکتا، کیونکہ فیصلہ تو اُسے خود کرتا ہے۔ اور نہ وہ اس امر کا اندازہ کر سکتا ہے کہ یہ کس طرح سے ہوگا۔ یہ بات ناممکن ہے کیونکہ معاملے کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ اُسے ضروری معطیات دستیاب نہیں ہو سکتے۔ وہ اپنا اندازہ محرکات کی اضافی قوت کی بنا پر قائم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ محرکات کی اضافی قوت ایسی بنی بنائی اور تیار شدہ نہیں ہوتی کہ دوران تذبذب اور فیصلے کے لمحے میں غیر متغیر رہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، یہاں پر وزن کرنے یا تولنے کا استعارہ بھید گمراہ کن ہے۔ تصفیہ کرنے کے دوران میں محرک قوی و کمزور ہوتے جاتے ہیں۔ اور جو شخص اپنے دل میں تصفیہ کرتا ہے، وہ پہلے سے اس امر کی پیشین گوئی نہیں کر سکتا کہ کون سے محرکوں کو اس قدر غلبہ حاصل ہو جائے گا، کہ اس کے فیصلے کے محرک

بن جائیں گے۔ یہ بات وہ اس وقت تک نہیں جان سکتا جب تک واقعی طور پر فیصلہ نہیں ہو چکتا۔ اس سے پہلے یہ دعویٰ کہ کوئی ایک محرک یا مجموعہ محرکات اتنا قوی ہے کہ اس کی پسند کا تعین کر سکتا ہے، اس امر کے مرادف ہے کہ وہ پسند کرنے میں مصروف ہے ہی نہیں۔ بہ الفاظ دیگر یہ اس کے ارادے کے آزاد ہونے سے انکار کے مرادف ہے۔ اور اگر ہمارے ارادے سے عادی فیصلہ مراد ہو، تو پھر اس کے معنی یہ ہونگے کہ وہ قوت ارادی رکھتا ہی نہیں۔

اختیار کے یہ معنی خود فیصلہ کرنے کی قوت کے ہو جاتے ہیں۔ میرا آئندہ فیصلہ اس وقت تک میرے لئے غیر متعین ہے، جن تک یہ ہونا جائے، کیونکہ یہ مجھے خود کرنا ہے۔ آزادی ارادہ یا اختیار کے تصور کے لئے کم از کم اتنا قوضوری ہے، اور اس حد تک اس بارے میں کوئی مقبول شبہ نہیں ہو سکتا کہ ہم صاحب اختیار ہیں۔ لیکن فلاسفہ کے ایک گروہ کے نزدیک یہ کافی نہیں۔ ان کے فضا کو سمجھنے کے لئے ہمیں موضوع پر ایک نئے انداز سے غور کرنا ہو گا۔ بجائے اس کے کہ ہم خود کو اس شخص کے جو فیصلہ کرنے میں مصروف ہے، داخلی نقطہ نظر میں رکھیں، اور اس کی ذہنی روش پر غور کریں، ہمیں اس کے فیصلے اور اس تدبیر پر غور کرنا چاہئے جو اس فیصلے تک لے گیا۔ اس وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا تکمیل شدہ عمل کی کوئی منزل ایسی ہے، جو سابقہ منازل اور پہلے سے موجود نفسیاتی اور دوسرے حالات پر مبنی ہو، جس میں ذات کی مجموعی سیرت، گوشہ تازینج، اور موجودہ حالات بھی داخل ہیں۔

جو لوگ اختیار کو محض خود تصفیہ کرنے کی قوت کے مطابق کہتے ان کے نزدیک ایسی کوئی منزل نہیں ہے، جو لوگ قدری کہلاتے ہیں ان کے نزدیک ایسی منزل ہوتی ہے۔ قدریہ کے نزدیک فیصلے کے لمحے میں تمام پہلے سے موجود حالات سے علیحدہ جن میں پسند کرنے والے کی فطرت بھی شامل ہے، دوسری صورت کے پسند کر لینے کا بھی اسکان ہوتا ہے۔ لیکن جو لوگ ذاتی تصفیہ ہی کو اختیار قرار دیتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ذات اپنے فیصلے کا تعین کرتے وقت اپنی فطرت کے مطابق عمل کرتی ہے وہ کہتے ہیں کہ کسی اور مفروضے کے مطابق تصفیہ ذات اور اختیار کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ یہ ہمارے فہم سے باہر ہے۔ حالانکہ خود یہ امر ہی شکوک ہے کہ کوئی



مفروضہ بھی قابل فہم ہو سکتا ہے۔  
 اس نزاعی مسئلے پر بحث کرنے کے قویہ معنی ہوں گے کہ ہم نفسیات کی حدود  
 سے نکل کر اخلاقیات مابعد الطبیعیات اور الہیات میں پڑ جائیں۔ اب اس سوال کا  
 جس صورت میں بھی جواب دیا جائے، لیکن کم از کم ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ جو شخص  
 غور و فکر کر کے اس امر کا تصفیہ کرتا ہے کہ دو ممکن راہوں میں سے اُسے کو کنسی  
 اختیار کرنی چاہئے، اس کی حالت نزالی ہوتی ہے۔ اس کے مماثل اور کوئی  
 حالت نہیں ہوتی۔ اور بلاشبہ اس کی خصوصیت کے ظاہر کرنے کے لئے ہمیں  
 لفظ اختیار سے بہتر اور کوئی لفظ نہیں مل سکتا۔

— م —



# صحت نامہ بنیاد نفسیات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۸	بج	ہے	۱۰	۲۲	اعمال	اعمال
۱۱	۱۱	روح	روح	۱۱	۲۳	مادے	مادے
۱۲	۱۲	ہیں	ہیں	۱۶	۱	یہ نہ	یہ نہ
۳	۶	اور	اور	۲۲	۲	کر	کر
۸	۸	صرف	صرف	۲۴	۹	اگتائے	اگتائے
۱۶	۱۶	دوسرے	دوسرے	۲۱	۹	لطیف	لطیف
۲۱	۲۱	منتج	منتج	۲۹	۲۰	بھی	بھی
۲۲	۲۲	مسلط	مسلط	۲۰	۱۵	مفروضہ	مفروضہ
۲۵	۲۵	تے	تے	۳۳	۲۵	نسبت	نسبت
۳	۲	استعمال	استعمال	۳۲	۱۴	کرتے	کرتے
۱۳	۱۳	پسند	پسند	۲۰	۲۰	عجیبیوں	عجیبیوں
۱۹	۱۹	زمانی	زمانی	۳۶	۱۳	دھلا	دھلا
۳۱	۳۱	علاوہ	علاوہ	۳۸	۲۱	کمنیجی	کمنیجی
۶	۱۱	ارادے سے	ارادے سے	۳۹	۵	جس	جس
۴	۲۰	حیثیت	حیثیت	۴۱	۵	میو	میو
۹	۱۲	مکمل	مکمل	۴۱	۴	جیکسن	جیکسن
۱۰	۲۰	پر	پر	۴۳	۸	۲-ہیٹ	۲-ہیٹ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۴	۲۳	ماہیت	ماہیت	۱۷۲	۲۲	حائس	حائل
۴۴	۸	اپنی	اپنی	"	"	پڑھنے	چڑھ نہ
۴۵	۴	ماہیت	ماہیت	۱۷۳	۷	مبدا	مبدا
"	۱۰	بین اور سی	بین اور سی	۱۷۷	۳	موجود	موجود
"	۱۱	اختصاصی	اختصاصی	۱۸۰	۲۲	ہلو	ہو
۷۱	۱	دھنکے	دھنکے	۱۸۱	۱۱	دھکتے	دھکتے
"	۲	سی سے	سی سے	"	"	بجھات بجھات	بجھات بجھات
۷۷	۱۲	کھکے	کھکے	"	"	"	"
۹۷	۲	بصری	بصری	۱۸۵	۱۷	اوا	اوا
۹۹	۲۵	انتقال	انتقال	۱۹۰	۷	مقابلہ	مقابلہ
۱۱۸	۱۰	کے	کے	۱۹۱	۱۲۴	زور	زور
"	۲۵	نمونوں	نمونوں	۱۹۶	۲۲	نتا	نتا
۱۳۳	۱۱	تصورات کے	تصورات کے	۱۹۷	۱	جذبات	جذبات
"	"	میں داخل	میں داخل	"	۱۰	بے	بے
"	"	سکنا ہے۔	سکنا ہے۔	۲۰۰	۱۳	مقابلہ	مقابلہ
۱۳۶	۱	لے	لے	۲۰۱	۵	تجربات	تجربات
"	۶	نہجے	نہجے	"	۶	متضرر	متضرر
۱۳۸	۲۱	ہو یا	ہو یا	"	۲۳	ختم	ختم
۱۴۴	۴	اڈون ڈروڈ	اڈون ڈروڈ	۲۰۵	۲۰	لطافت	لطافت
۱۵۸	۲	محض	محض	۲۱۳	۱۳	دیکھ کر ہم	دیکھ کر ہم
۱۵۹	۱۷	سمی	سمی	"	۲۲	رجحان	رجحان
۱۶۵	۲۴	نسبت	نسبت	۲۱۵	۲۳	آرزو و عطا	آرزو و عطا
۱۶۶	۱۳	ذہنی	ذہنی	"	"	صلہ قریشیانی	صلہ قریشیانی
۱۶۷	۱۵	ہوتے	ہوتے	۲۱۸	۲۳	تسام	تسام

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۱۸	۲۵	خداں	جذبوں	۲۳۱	۲۳	صرفہ	صرف
۲۱۹	۹	آجھڑ	آرزو	۲۳۷	۲۱	سے تسال	سے انسان
۲۲۰	۳	قراو	قرار	۲۳۸	۱۰	متکلمے	متکلمے
۲۲۱	۱۱	سے	جے	۲۴۴	۲۲	بس	جس
۲۲۷	۱۷	یکم	یکم	"	۲۳	عقلی امتحان	عقلی امتحان
۲۲۸	۱۷	حقبہ	شہید	۲۵۲	۱۳	تنخواہ کی امید	تنخواہ کی امید
۲۳۰	۱	محموس	محسوس	۲۵۳	۱۷	درجہ بلی	جو صلیبی















